الإلهيات

من كتاب الشفاء

تأليف

الشيخ الرئيس ابن سينا

تحقيق

آية الله حسن زاده الآملي

بسم الله الرحمن الرحيم

الإلهيات

مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامی حوزهٔ علميّهٔ قم : ٥٦٤

مسلسل انتشار : ١٠٩٥

آثار استاد حسن زاده آملی : ١٣

شابك ٨ ـ ٣٤٩ ـ ٤٢٤ ـ ٩٦٤

ISBN 964 - 424 - 349 - 8

آثار استاد حسن زاده آملی

۱۳

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
مرکز انتشارات

الإلهيّات

من كتاب الشفاء

تأليف

الشيخ الرئيس ابن سينا

تحقيق

آية الله حسن زاده الآملي

فهرست نويسى پيش از انتشار : مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى

ابن سينا، حسين بن عبدالله، ٣٧٠ـ٤٢٨ق.

[شفاء، برگزيده، الهيات]

الإلهيات من كتاب الشفاء/ لابي علي سينا، حققه حسن حسن‌زاده الآملي. ـ قم : مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر، ١٣٧٦.

٥٢٠ص. ـ (نمونه). (دفتر تبليغات اسلامى حوزهٔ علميّهٔ قم، مركز انتشارات؛ ٥٦٤ : آثار استاد حسن‌زاده آملى، ١٣)

كتابنامه به صورت زيرنويس.

١. فلسفه اسلامى ـ متون قديمى تا قرن ١٤. ٢. مابعدالطبيعه ـ متون قديمى تا قرن ١٤، ٣. ابن سينا، حسين بن عبدالله، ٣٧٠ـ٤٢٨ ق. الهيات شفاء. نقد و تفسير

الف. حسن‌زاده آملى، حسن، ١٣٠٧ ـ محقّق. ب. دفتر تبليغات اسلامى حوزهٔ علميّهٔ قم، مركز انتشارات. ج. عنوان. د. عنوان: شفا

٧٠١ش ٢الف/ ٧٥١/ B ١٨٩ /١

دفتر تبليغات اسلامى حوزهٔ علميهٔ قم

مركز انتشارات

الإلهيات من كتاب الشفاء

المؤلّف: الشيخ الرئيس ابن سينا

المحقق: آية الله حسن حسن‌زاده الآملي

الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي

المطبعة: باقرى

الطبعة: الأولى / ١٤١٨ق، ١٣٧٦ش

الكمية: ٢٥٠٠

السعر: ١٥٠٠ تومان

قم، شارع شهداء (صفائية)، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي،

ص ب: ٩١٧، هاتف: ٧ ـ ٧٤٢١٥٥، فاكس: ٧٤٢١٥٤، توزيع: ٧٤٣٤٢٦

Printed in the Islamic Republic of Iran

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه بارئ النسم، وفيّاض المعارف على قلوب الكلم. والصلاة والسلام على أئمة الأمم وإمامهم التجلّي الأعظم النبيّ الخاتم، وآله أحسن منازل القرآن الذي يهدي للتي هي أقوم، ومن اتّبع هُديٰهم وهَدْيَهم من العرب والعجم.

وبعد، فهذا السفر القويم القيّم الذي بين يديك كما يشهده المقرّبون هو كتاب **الإلهيات من الشفاء** للفيلسوف الأعظم الإلهي الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا (شرّف اللّه نفسه وتغمّده بانواره) وقد وفّقنا اللّه ملهم الصواب والهادي إلى الرشاد لتدريسه في الحوزة العلميّة في قم المحميّة؛ وفي أثناء تدريسه لم آل جهداً في تصحيحه بعرضه على عدّة نسخ مخطوطة من **إلهيات الشفاء** ـ المحفوظة في مكتبتنا الخاصّة، ترى في آخر الكتاب نماذجَ منها ـ وهبها لنا ربّنا المفيض الوهّاب ومهيّئ الأسباب. وقد فرغنا من تدريسه وتصحيحه والتعليق عليه يوم الأحد ٢٧ من المحرم من سنة ١٤٠٣هـ ق = ١٣٦١/٨/٢٣هـ ش.

ولمّا كان هذا الكتاب الكريم لعظم منزلته من أوان تدوينه إلى زماننا هذا من المتون الدراسية في المدارس العالية العلمية، قد علّق عليه غير واحدٍ من أعلام العلماء تعليقاتٍ منيفة، بل اهتمّ بعضهم بشرحه، منها:

تعليقات الآغا حسين الخوانساري، وتعليقات صدر المتالهين الشيرازي، وتعليقات السيد أحمد العلوي العاملي المسماة بـ **مفتاح الشفاء**، وتعليقات غياث الدين منصور الدشتكي الشيرازي، وتعليقات المولى أولياء اللّه، وتعليقات المولى سليمان؛ ومن الشروح شرح

محمد الحارثي السرخسي، وشرح محمد علي بن أبي نصر الإسفرائني، وشرح المولى مهدي بن أبي ذرّ النراقي، و كشف الخفاء في شرح الشفاء تاليف العلامة الحلّي، و الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا تاليف ابن رشد الأندلسي؛ بل وقد ترجم آخرون طائفة من الكتاب بالسريانية والعبرية واللاتينية والفرنسية.

وقد اقتفينا أثرهم وكما أومأنا إليه آنفاً علّقنا على ذلك الكتاب المستطاب شرذمة من الإشارات الموجزة المونقة في أحيان تحقيقه وتصحيحه، وأوقات إلقاء مبانيه ومطالبه على النفوس المستعدّة؛ نحو كثير من آثارنا التي أفاض علينا الله فتاح القلوب ومنّاح الغيوب، من جملتها تعليقاتنا على كتاب النفس من الشفاء، وتعليقاتنا على شرح المحقق الطوسي على اشارات الشيخ الرئيس من منطقها وحكمتها، وتعليقاتنا على تمهيد القواعد لابن تركة، وتعليقاتنا على الاسفار الاربعة المسماة بـ مفاتيح الأسرار لسلاّك الأسفار، وتعليقاتنا على اللآلي المنتظمة الموسومة بـ نثر الدراري على نظم اللآلي، وتعليقاتنا على غرر الفرائد المسماة بـ درر القلائد على غرر الفرائد، وتعليقاتنا على كشف المراد على تجريد الاعتقاد، وتعليقاتنا على مصباح الانس لابن الفناري المسماة بـ مشكوة القدس على مصباح الانس وتعليقاتنا على شرح الخوارزمي على فصوص الحكم، وتعليقاتنا على شرح القيصري على فصوص الحكم، وتعليقاتنا على تذكرهٔ آغاز وانجام (أي تذكرة المبدأ والمعاد) للمحقّق الطوسي، وقد طبع أكثرها غير مرةٍ وقد أقبلت النفوس الشيّقة إلى الكمال إليها كما قد أقبلت إلى سائر مصنّفاتنا النورية أيضاً.

وأهدي جزيل الشكر إلى ساحة أصدقائي العالمين المكرّمين في مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الذين قد بذلوا الجدّ والجهد في طبع كثيرٍ من مصنّفاتي ونشرها بأحسن أسلوب مرغوب، وأتمّ وجه مطلوب، جزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير جزاء العلماء العاملين، آمين؛ قوله سبحانه: ﴿إنّا لا نُضيعُ اجرَ مَن احْسَنَ عملاً﴾. ﴿دعويهم فيها سبحانك اللهمَّ وتحيّتهم فيها سلام وآخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين﴾.

قم ـ حسن حسن زاده الآملي

١٧ ربيع الأوّل من سنة ١٤١٨ هـ ق = ١٣٧٦/٥/١ هـ ش

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين، وصلاته على النبي محمّد وآله الأكرمين أجمعين

الفنُّ الثالثَ عَشَرَ

من كتاب الشفاء

في

الإلهيات

عَشْرُ مقالاتٍ

المقالةُ الأُولى
من جملة الإلهياتِ

و فيها ثمانيةُ فصولٍ :

الفصل الأوّل

فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى

فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتتبيّن إنّيته فى العلوم

وإذ قد وَفَّقَنا اللّه ولىُّ الرحمة والتوفيق، فأورَدْنا ما وجب إيرادُه من معانى العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية، فبالحرىِّ أنْ نشرع في تعريف المعانى الحِكْمِية، ونبتدئ مستعينين باللّه فنقول:

إنّ العلوم الفلسفية، كما قد أُشيرَ إليه فى مواضعَ أُخرى من الكتب، تنقسم إلى النظرية وإلى العملية. وقد أشير إلى الفرق بينهما وذُكر أنّ النظرية هى التى يُطلب فيها استكمالُ القوّةِ النظريةِ من النفس لِحصول العقل بالفعل، وذلك بحصول العلم التصوّرى والتصديقى بأمورٍ ليست هى هى بأنّها أعمالنا وأحوالنا، فتكون الغاية فيها حصول رأىٍ واعتقادٍ ليس رأياً واعتقاداً فى كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عملٍ.

وأنّ العملية هى التى يُطْلَب فيها أوّلاً استكمالُ القوّة النظرية بحصول العلم التصوّرى والتصديقى بأمورٍ هى هي بأنّها أعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمالُ القوّةِ العمليةِ بالأخلاق.

وذُكر أنّ النظرية منحصرةٌ في أقسامٍ ثلاثةٍ هي: الطبيعية، والتعليمية، والإلهية.

وأنّ الطبيعية موضوعُها الأجسام من جِهة ما هي متحرّكةٌ وساكنةٌ، وبحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة.

وأنّ التعليمية موضوعها إمّا ما هو كم مجرّدٌ عن المادّة بالذات، وإمّا ما هو ذو كمٍّ. والمبحوث عنه فيها أحوالٌ تعرض للكمِّ بما هو كمٌّ. ولا يُؤخذ في حدودها نوعُ مادّةٍ، ولا قوّةُ حركةٍ.

وأنّ الإلهية تبحث عن الأُمور المفارقة للمادّة بالقوام والحدِّ. وقد سمعت أيضاً أنّ الإلهي هو الذي يُبْحَث فيه عن الأسباب الأُولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلّق بهما، وعن مسبِّب الأسباب ومبدأ المبادئ وهو الإلٰه تعالى جَدُّه.

فهذا هو قدر ما كان قد وَقَفْتَ عليه فيما سلف لك من الكتب. ولم يتبيَّن لك من ذلك أنّ الموضوع للعلم الإلٰهي ما هو بالحقيقة إلّا إشارة جرتْ في كتاب البرهان من المنطق إنْ تذكَّرْتَها. وذلك أنّ في سائر العلوم قد كان يكون لك شيءٌ هو موضوعٌ، وأشياءُ هي المطلوبةُ، ومبادئ مسلَّمةٌ منها تؤلَّفُ البراهينُ. والآن، فلستَ تُحَقِّقُ حقَّ التحقيقِ ما الموضوع لهذا العلم، وهل هو ذات العلّة الأُولى، حتّى يكون المراد معرفة صفاته وأفعاله، أو معنىً آخَرَ.

وأيضاً قد كنتَ تسمع أنّ ههنا [1] فلسفة بالحقيقة، وفلسفة أُولى، وأنّها تُفيد تصحيحَ مبادئ سائر العلوم، وأنّها هي الحكمة بالحقيقة. وقد كنتَ

١ـأي في الحكمة.

تسمعُ تارةً أنّ الحكمةَ هي أفضلُ علمٍ بأفضلِ معلومٍ، وأخرى أنّ الحكمة هي المعرفة التي هي أصحّ معرفةٍ وأتقنُها، وأخرى أنّها العلم بالأسباب الأولى للكلّ. وكنتَ لاتعرف ما هذه الفلسفة الأولى، وما هذه الحكمة، وهل الحدود والصفاتُ الثلاثُ لصَناعةٍ واحدةٍ، أو لصَناعاتٍ مختلفةٍ كلٌّ واحدةٍ منها تُسمّىٰ حكمةً.

ونحن نبيّنُ لك الآنَ أنّ هذا العلمَ الذي نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى، وأنّه الحكمةُ المطلقةُ، وأنّ الصفاتِ الثلاثَ التي رُسم (ترسم ـ خ) بها الحكمة هي صفاتُ صَناعةٍ واحدةٍ، وهي هذه الصناعةُ. وقد عُلم أنّ لكلِّ علمٍ موضوعاً يخصّه، فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم، ما هو؟ ولننظر هل الموضوع لهذا العلم هو إنّية اللّه تعالى جدُّه، أو ليس ذلك (كذلك ـ خ) بل هو شيءٌ من مطالب هذا العلم؟

فنقول: إنّه لايجوز أنْ يكونَ ذلك هو الموضوع، وذلك لأنَّ موضوعَ كلِّ علمٍ هو أمر مُسلّم الوجود في ذلك العلم، وإنما يُبْحث عن أحواله، وقد عُلم هذا في مواضعَ أُخرى. ووجود الإلٰه تعالى جدُّه لايجوز أنْ يكون مسلَّماً في هذا العلم كالموضوع، بل هو مطلوب فيه. وذلك لأنّه إنْ لم يكن كذلك لم يَخْلُ إمّا أنْ يكون مسلَّما في هذا العلم ومطلوباً في علم آخرَ، وإمّا أنْ يكون مسلّماً في هذا العلم وغيرَ مطلوب فى علمٍ آخَرَ، وكلا الوجهين باطلان. وذلك لأنّه لايجوز أن يكون مطلوباً في علم آخَرَ، لأنّ العلوم الأُخرى إمّا خلقية أو سياسية، وإمّا طبيعية، وإمّا رياضية، وإمّا منطقية. وليس في العلوم الحِكْمية علمٌ خارج عن هذه القسمة، وليس ولا في شيءٍ منها يُبحثُ عن إثبات الإلٰه تعالى جدُّه، ولايجوزُ أنْ يكون ذلك. وأنت تعرف هذا بأدنى تأمّل لأُصول تكرَّرتْ عليك. ولايجوز أيضاً أنْ يكونَ

غيرَ مطلوبٍ في علم آخر لأنّه يكون حينئذٍ غيرَ مطلوبِ البتّةَ. فيكون إمّا بيّناً بنفسه، وإمّا مأيوساً عن بيانه بالنظر، وليس بيّناً بنفسه ولا مأيوساً عن بيانه، فإنّ عليه دليلاً. ثم المأيوس عن بيانه كيف يصحُّ تسليم وجوده؟ فبقي أنّ البحث عنه أنّما هو في هذا العلم.

ويكون البحث عنه على وجهين: أحدُهما البحث عنه من جهةِ وجودِه، والآخرُ من جهة صفاتِه. وإذا كان البحث عن وجوده في هذا العلمِ، لم يجز أن يكونَ موضوعَ هذا العلم، فإنّه ليس على علمٍ من العلوم إثباتُ موضوعه، وسنبين لك عن قريب أيضاً أن البحثَ عن وجوده لايَجوزُ أن يكونَ إلّا في هذا العلمِ، إذ قد تبيّن لك من حالِ هذا العلمِ أنه بحث عن المفارقاتِ للمادة أصلاً. وقد لاح لك في الطبيعياتِ أن الإله غيرُ جسمٍ، ولا قوةُ جسمٍ، بل هو واحد بريءٌ عن المادة، وعن مخالطةِ الحركةِ من كلِ جهةٍ[١]. فيجبُ أن يكونَ البحثُ عنه لهذا العلم.

والذي لاح لك من ذلك[٢] في الطبيعيات كان غريباً عن الطبيعيات، ومستعملاً فيها منه ما ليس منها، إلّا أنّه أريد بذلك أن يُعَجَّل للإنسان الوقوفُ على إنيةِ المبدأ الأولِ فتتمكّنُ منه الرغبةُ في إقتباسِ العلومِ، والانسياقِ إلى المقامِ الذي هناك ليتوصّل إلى معرفته بالحقيقة. ولمّا لم يكن بدٌّ من أن يكونَ لهذا العلمِ موضوع وتبيّن لك أنّ الذي يُظَن أنّه هو موضوعُه ليس بموضوعِه، فلننظر:

هل موضوعُه الأسبابُ القصوىٰ للموجوداتِ كلّها أربعتُها الّا واحداً منها

١ـأي بالذات وبالعرض.

٢ـأي من الإلهي.

الذى لم يمكنِ القول به. فإنّ هذا أيضاً قد يظنّه قومٌ.

لكنّ النظرَ فى الأسبابِ كلّها أيضاً لا يخلو إمّا[١] أن يُنظرَ فيها بما هى موجوداتٌ أو[٢] بما هى أسبابٌ مطلقةٌ، أو[٣] بما هى كلُ واحدٍ من الأربعةِ على النحوِ الذي يخصّه. أعنى أن يكونَ النظرُ فيها من جهةِ أنّ هذا فاعلٌ، وذلك قابلٌ، وذلك شيء آخرُ؛ أو[٤] من جهةِ ما هى الجملة التى تجتمع منها.

فنقولُ: لا يجوزُ أنْ يكونَ النظرُ فيها بما هىَ أسبابٌ مطلقةٌ، حتى يكونَ الغرضُ من هذا العلمِ هو النظر فى الأمورِ التى تعرضُ للأسباب بما هى أسبابٌ مطلقةٌ. ويظهر هذا من وجوهٍ:

أحدُها، من جهةِ أن هذا العلمَ يبحثُ عن معانٍ ليستْ هي من الأعراض الخاصةِ بالأسبابِ بما هى أسبابٌ، مثل الكلى والجزئى، والقوةِ والفعلِ، والإمكانِ والوجوبِ وغيرِ ذلك.

ثم من البيّنِ الواضحِ أنّ هذه الأمورَ فى أنفسها بحيثُ يجبُ أن يُبْحثَ عنها، ثم ليست[٥] من الأعراض الخاصةِ بالأمورِ الطبيعيةِ والأمورِ التعليميةِ. ولا هى أيضاً واقعة فى الأعراض الخاصة بالعلوم العملية. فيبقى أن يكون البحثُ عنها للعلمِ الباقى من الأقسامِ وهو هذا العلمُ.

وأيضاً فإنّ العلمَ بالأسباب المطلقةِ حاصلٌ بعد العلمِ بإثبات الأسبابِ

١ـ الشقّ الأوّل.

٢ـ الشقّ الثانى.

٣ـ الشقّ الثالث.

٤ـ الشقّ الرابع.

٥ـ اي هذه الأمور.

للأمورِ ذواتِ الأسبابِ. فإنّا ما لم نُثبتْ وجودَ الأسباب للمسبَّباتِ من الأمور بإثبات أن لوجودِها تعلقاً بما يتقدّمها في الوجود، لم يلزم عند العقل وجودُ السببِ المطلق، وأنّ ههنا سبباً ما. وأمّا الحسُ فلا يؤدي إلّا إلى الموافاة. وليس إذا توافى شيئانِ، وجب[١] أن يكونَ أحدهما سبباً للآخر. والإقناع الذي يقع للنفسِ لكثرةِ ما يُورده الحسُ والتجربةُ فغيرُ متأكدٍ، على ما علمتَ[٢]، إلّا بمعرفة أنّ الأمورَ التي هي موجودةٌ في الأكثرِ هي طبيعية[٣] واختيارية[٤].

وهذا في الحقيقةِ مستند إلى إثبات العلل، والإقرار بوجود العلل والأسباب. وهذا[٥] ليس بيّناً. أوّليا بل هو مشهور، وقد علمت[٦] الفرقَ بينهما[٧]. وليس إذا كان قريباً عند العقلِ[٨]، من البيّنِ بنفسه أنّ للحادثاتِ مبدءً مّا يجب أن يكونَ بيّناً بنفسه مثلَ كثيرٍ من الأمور الهندسية المبرهن عليها في كتاب أقليدس. ثم البيانُ البرهاني لذلك ليس في العلومِ الأخرىٰ، فإذن يجب أن يكونَ في هذا العلمِ.

فكيف يمكن أن يكونَ الموضوعُ للعلم المبحوث عن أحوالِه في المطالبِ مطلوبَ الوجودِ فيه؟

١ـ لأنّه يجوز أن تكون الموافاة للتلازم بينهما أو مجرد اتّفاق.

٢ـ أي على إثبات الأسباب.

٣ـ أي من الطبيعية.

٤ـ أي إرادية.

٥ـ أي هذا الإقناع.

٦ـ في المنطق.

٧ـ أي الأولى والمشهور، والشهرة ليست سبب الاستغناء عن البرهان.

٨ـ «الفطرة» خ. ل.

وإذا كان كذلك فبيِّنٌ أيضاً أنه ليس البحثُ عنها من جهةِ الوجودِ الذي يخصّ كلَ واحدٍ منها، لأنّ ذلك مطلوبٌ فى هذا العلمِ.

ولا أيضاً من جهةِ ما هي جملة وكلٌّ، لستُ أقول جملى وكلّى. فإنّ النظرَ فى أجزاء الجملةِ أقدمُ من النظرِ فى الجملةِ، وإن لم يكن كذلك فى جزئيات الكلّى باعتبارٍ قد علمتَه، فيجب أن يكون النظرُ فى الأجزاءِ[١] إما فى هذا العلم فتكون هى أولى بأن تكونَ موضوعه، أو يكون فى علم آخر. وليس علم آخرُ يتضمّنُ الكلامَ فى الأسباب القصوى غير هذا العلم.

وأما إن كان النظرُ فى الأسباب من جهةِ ما هي موجودة وما يلحقها من تلك الجهة فيجب إذن أن يكونَ الموضوعُ الأولُ هو الموجود بما هو موجود.

فقد بانَ أيضاً[٢] بطلانُ هذا النظرِ، وهو أن هذا العلمَ موضوعُه الأسبابُ القصوىٰ، بل يجب أن يُعلم أن هذا كمالُه ومطلوبُه.

١ـ لأنّ الأجزاء أقدم.

٢ـ يعني كما بان انّ موضوعه ذاته تعالى باطل، كذا بان بطلان موضوعية الأسباب القصوى.

الفصل الثانى من المقالة الأولى

فى تحصيل موضوع هذا العلم

فيجبُ أن ندلَّ على الموضوع الذي لهذا العلم لامَحالةَ حتّى يتبيِّن لنا الغرضُ الذي هو فى هذا العلمِ، فنقول:

إنّ العلمَ الطبيعيَ قد كان موضوعُه الجسمَ، ولم يكن من جهةِ ما هو موجودٌ، ولا من جهة ما هو جوهرٌ، ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدَئَيْه، أعني الهيولى والصورةَ، ولكن من جهة ما هو موضوعٌ للحركة والسكونِ. والعلومُ التي تحت العلمِ الطبيعي أبعدُ من ذلك. وكذلك الخلقية.

وأمّا العلمُ الرياضي فقد كان موضوعه إمّا مقداراً مجرداً[1] فى الذهن عن المادة، وإما مقداراً مأخوذاً فى الذهن مع مادة[2]، وإمّا عدداً مجرداً عن المادة[3]، وإما عدداً فى مادة[4]. ولم يكن أيضاً ذلك البحثُ متّجهاً إلى إثباتِ أنّه مقدارٌ مجردٌ أو فى مادة أو عددٍ مجردٍ أو فى مادةٍ، بل كان جهة

١ـ وهو علم الهندسة.

٢ـ وهو علم الهيئة.

٣ـ وهو علم الحساب.

٤ـ وهو علم الموسيقى.

الأحوال التى تعرض له بعد وضعه كذلك .

والعلومُ[١] التي تحت الرياضيات اولى بأن لايكون نظرُها إلّا فى العوارض التي تلحق أوضاعاً أخصّ من هذه الأوضاعِ .

والعلم المنطقي ، كما علمتَ ، فقد كان موضوعه المعانيَ المعقولةَ الثانية التي تُستند إلى المعاني المعقولةِ الأولى من جهة كيفيةِ مايُتوصَّل بها من معلوم إلى مجهول ، لامن جهةِ ماهى معقولةٌ ولها الوجودُ العقلي الذي لايتعلق بمادةٍ أصلاً أو يتعلق بمادةٍ غيرِ جسمانيةٍ . ولم يكن غيرَ هذه العلومِ علومٌ أخرى .

ثم البحثُ عن حال الجوهرِ بما هو موجود وجوهر ، وعن الجسم بما هو جوهر ، وعن المقدار والعدد بما هما موجودان ، وكيف وجودُهما ، وعن الأمور الصوريةِ التى ليست فى مادةٍ أو هى فى مادةٍ غيرمادةالأجسام ، وأنّها كيف تكون وأىّ نحو من الوجود يخصُّها ، فممّا يجب أن يجرد له بحث .

وليس يجوز أن يكون من جملة العلمِ بالمحسوساتِ ، ولا من جملة العلمِ بما هو وجودُه فى المحسوسات ، لكنّ التوهّمَ والتحديدَ يجرّده عن المحسوسات .

فهو إذن من جملة العلم بما هو وجودُه مباين[٢] .

أما الجوهر فبيِّنٌ أنّ وجودَه بما هو جوهر فقط غير متعلقٍ بالمادة وإلّا لَما كان جوهرٌ إلّا محسوساً .

وأمّا العددُ فقد يقع على المحسوسات وغيرِ المحسوسات ، فهو بما هو عدد

١ـ وهى المناظر والمرايا وغير ذلك .

٢ـ أي مباين عن المادة أعني الإلهي .

غيرُ متعلّقٍ بالمحسوسات.

وأمّا المقدار فلفظُه اسمٌ مشترك، فمنه ما قد يقال له مقدارٌ، ويُعنى به البعدُ[١] المقوّمُ للجسم الطبيعي، ومنه ما يقال له مقدارٌ، ويُعنى به[٢] كميةٌ متصلةٌ تقال على الخط والسطح والجسم المحدودِ. وقد عرفتَ الفرقَ بينهما. وليس ولا واحدٌ منهما مفارقاً للمادة.

ولكن المقدارَ بالمعني الأولِ وإن كان لايُفارق المادةَ فإنّه أيضاً مبدءً لوجود الأجسامِ الطبيعيةِ. فإذا كان مبدءً لوجودها لم يجز أن يكون متعلق القوام بها[٣]، بمعنى أنه يستفيد القوام من المحسوسات، بل المحسوسات تستفيد منه القوام. فهو إذن أيضا متقدم بالذات على المحسوسات. وليس الشكل كذلك، فإن الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا موجودا وحملها سطحا متناهيا. فإن الحدود يُعنىٰ بها نهايات الأجسام التى تجب للمقدار من جهة استكمال المادة به وتلزمه من بعد. فإذا كان كذلك لم يكن الشكل موجودا إلّا فى المادة ولا علة أولية لخروج المادة إلى الفعل.

وأما المقدار بالمعنى الآخر فإن فيه نظراً من جهة وجوده، ونظراً من جهة عوارضه. فأما النظر فى أن وجوده أىّ أنحاء الوجود هو، ومن أى أقسام الوجود، فليس هو بحثاً أيضاً عن معنى متعلق بالمادة.

فأما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر أنه خارج عن المحسوسات.

فبين أن هذه كلها تقع فى العلم الذى يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات، ولايجوز أن يوضع لها موضوع مشترك تكون هى كلها حالاته

١ـأي الصورة الجسمية.

٢ـأي الجسم التعليمي.

٣ـأي بالمادة.

وعوارضه إلّا الموجود. فإن بعضها جواهر، وبعضها كميات، وبعضها مقولات أخرى؛ وليس يمكن أن يعمها معنى محقق إلّا حقيقة معنى الوجود.

وكذلك قد يوجد أيضا أمور يجب أن تتحدد وتتحقق فى النفس، وهى مشتركة فى العلوم. وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل الواحد بما هو واحد، والكثير بما هو كثير، والموافق والمخالف، والضد وغير ذلك، فبعضها يستعملها استعمالا فقط[١]، وبعضها إنما يأخذ حدودها، ولا يتكلم فى نحو وجودها. وليست[٢] عوارض خاصة لشىء من موضوعات هذه العلوم الجزئية، وليست من الأمور التى يكون وجودها إلّا وجود الصفات للذوات ولا أيضا هى من الصفات التى تكون لكل شىء. فيكون كل واحد منها مشتركا لكل شىء ولا يجوز أن يختص أيضا بمقولة[٣] ولا يمكن أن يكون من عوارض شىء إلّا الموجود بما هو موجود.

فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه، وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا. ولأنه غنى عن تعلم ماهيته وعن إثباته، حتى يحتاج إلى أن يتكفل علم غير هذا العلم بإيضاح الحال فيه لاستحالة أن يكون إثبات الموضوع وتحقيق ماهيته فى العلم الذى هو موضوعه بل تسليم[٤] إنيته وماهيته فقط.

١ـأي بعض العلوم يستعمل تلك الأمور استعمالاً فقط، وبعض العلوم يأخذ حدود تلك الأمور ولايتكلّم في نحو وجودها.

٢ـأي تلك الأمور.

٣ـمن المقولات العشر.

٤ـتسلم. خ.ل.

فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود؛ ومَطَالبُه الأمور التى تلحقه بما هو موجود من غير شرط.

وبعض هذه أمور هى له كالأنواع: كالجوهر والكم والكيف؛ فإنه ليس يحتاج الموجود فى أن ينقسم إليها، إلى انقسام قَبْلَهَا، حاجةَ الجوهر إلى انقسامات، حتى يلزمه الانقسام إلى الإنسان وغير الإنسان.

وبعض هذه له كالعوارض الخاصة، مثل الواحد والكثير، والقوة والفعل، والكلى والجزئى؛ والممكن والواجب، فإنه ليس يحتاج الموجود فى قبول هذه الأعراض والاستعداد لها إلى أن يتخصّص طبيعياً أو تعليمياً أو خلقياً أو غير ذلك.

ولقائل أن يقول، إنّه إذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز أن يكون إثبات مبادئ الموجودات فيه، لأن البحث فى كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مبادئه.

فالجواب عن هذا أنّ النظر فى المبادئ أيضا هو بحث عن لواحق هذا الموضوع، لأن الموجود كونُه مبدأً غير مقوِّم له ولا ممتنع فيه؛ بل هو[١] بالقياس إلى طبيعة الموجود أمر عارض له، ومن اللّواحق الخاصة به لأنه ليس شىء أعم من الموجود، فيلحقَ غيرَه لحوقاً أولياً ولا أيضا يحتاج الموجود إلى أن يصير طبيعيا أو تعليميا أو شيئا آخر حتى يعرض له أن يكون مبدأ ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله، ولو كان مبدأً للموجود كله لكان مبدأ لنفسه؛ بل الموجود كله لا مبدأ له، إنما المبدأ مبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض[٢]

١ـ راجع إلى المبدإ، اي كونه مبدءً.

٢ـ اي لما سوىٰ المبدإ.

الموجود فلايكون هذا العلم يبحث عن مبادئ الموجود[١] مطلقاً ، بل إنما يبحث عن مبادئ بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية ؛ فإنما وإن كانت لاتبرهن على وجود مباديها المشتركة ، إذ لها مبادٍ يشترك فيها جميع ما ينحوه كل واحد منها ، فإنما تبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الأمور التى فيها . ويلزم هذا العلم أن ينقسم ضرورةً إلى أجزاء .

منها : ما يبحث عن الأسباب القصوى ، فإنها الأسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده ، ويبحث عن السبب الأول الذى يفيض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرِّك فقط أو متكمِّم فقط .

ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود .

ومنها ما يبحث عن مبادئ العلوم الجزئية . ولأن مبادئ كل علم أخص هى مسائل فى العلم الاعمّ ، مثل مبادئ الطب فى الطبيعى ، والمساحى فى الهندسة ، فيعرض إذن فى هذا العلم أن يتضح فيه مبادئ العلوم الجزئية التى تبحث عن أحوال جزئيات الموجودة . فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود ، والأمور التى هى له كالأقسام والأنواع ، حتى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعى فيسلمه إليه ، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضى فيسلمه إليه ، وكذلك فى غير ذلك . وما قَبْلَ ذلك التخصيص فكالمبدأ فنبحث عنه ونقرر حاله . فيكون إذن مسائل هذا العلم بعضها فى أسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول ، وبعضها فى عوارض الموجود ، وبعضها فى مبادئ العلوم الجزئية .

فهذا هو العلم المطلوب فى هذه الصناعة وهو الفلسفة الأولى ، لأنه العلم

١ـأي يبحث عن المبادئ التي هي بعد المبدإ الأول .

باول الأمور[١] فى الوجود، وهو العلة الأولى واول الأمور فى العموم، وهو الوجود والوحدة. وهو[٢] ايضا الحكمة التى هى افضل علم بافضل معلوم؛ فإنها افضل علم اى اليقين بافضل معلوم اى باللّه تعالى وبالأسباب من بعده، وهو أيضا معرفة الأسباب القصوى للكل. وهو أيضا المعرفة باللّه، وله حد العلم الإلٰهى الذى هو أنه علم بالأمور المفارقة للمادة فى الحد والوجود. إذ الموجود بما هو موجود و مباديه وعوارضه ليس شىء منها، كما اتضح، إلّا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها. وإن بحث فى هذا العلم عما لايتقدم المادة، فإنما يبحث فيه عن معنى ذلك المعنى غير محتاج الوجود إلى المادة، بل الأمور المبحوث عنها فيه هى أقسام أربعة:

فبعضها بريئة عن المادة وعلائق المادة أصلا.

وبعضها يخالط المادة، ولكن مخالطة السبب المقوم[٣] المتقدم وليست المادة بمقومة[٤] له.

وبعضها قد يوجد فى المادة وقد يوجد لا فى مادة مثل العلية والوحدة، فيكون الذى لها[٥] بالشركة بما هى هى أن لايكون مفتقرة التحقق إلى وجود المادة، ويشترك هذه الجملة[٦] أيضا فى أنها غير مادية الوجود أى غير مستفادة الوجود من المادة.

١ـبيان وجه تسمية هذا العلم، اي السمة احد الرؤوس الثمانية ايضاً.

٢ـاي العلم المطلوب في هذه الصناعة. ايّ علم هو؟ احد الرؤوس الثمانية.

٣ـمثل الصورة للهيولى.

٤ـبل المادة متقوّمة به.

٥ـ اي الابعاض الثلاثة المذكوره.

٦ـاي الابعاض الثلاثة المذكورة تشترك ايضاً ... .

وبعضها أمور مادية، كالحركة والسكون، ولكن ليس المبحوث عنه فى هذا العلم حالها فى المادة، بل نحو الوجود الذى لها. فإذا أخذ هذا القسم مع الأقسام الأخرى اشتركت فى أن نحو البحث عنها هو من جهة معنى غير قائم الوجود بالمادة.

وكما أن العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو متحدد بالماة، لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة، وكان لايخرجه تعلق مايبحث عنه بالمادة عن أن يكون البحث رياضيا، كذلك الحال ههنا.

فقد ظهر ولاح أن الغرض فى هذا العلم أى شيء هو[١].

وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطيقية من وجه، ويخالفهما من وجه، ويخالف كل واحد منهما من وجه.

أما مشاركتهما فلأن ما يبحث عنه فى هذا العلم لايتكلم فيه صاحب علم جزئى، ويتكلم فيه الجدلى والسوفسطائى.

وأما المخالفة فلأن الفيلسوف الأول من حيث هو فيلسوف أول لايتكلم فى مسائل العلوم الجزئية وذينك يتكلمان.

وأما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة، لأن الكلام الجدلى يفيد الظن لا اليقين كما علمت فى صناعة المنطق.

وأما مخالفة السوفسطية فبالإرادة، وذلك لأن هذا يريد الحق نفسه، وذلك يريد أن يظن به أنه حكيم يقول الحق وإن لم يكن حكيما.

١ـالغرض من هذا العلم هو البحث عن الموجود بما هو موجود، وهو العلة الغائية، وهو احد الرؤوس الثمانية.

الفصل الثالث من المقالة الأولى

فى منفعة[١] هذا العلم ومرتبته واسمه

وأما منفعة هذا العلم، فيجب أن تكون قد وقفت فى العلوم التى قبل هذا على أن الفرق بين النافع وبين الخير ما هو، وأن الفرق بين الضار وبين الشر ما هو، وأن النافع هو السبب الموصل بذاته إلى الخير، والمنفعة هى المعنى الذى يوصل به من الشر إلى الخير.

وإذ قد تقرّر هذا فقد علمت أن العلوم كلها تشترك فى منفعة واحدة وهى: تحصيل كمال النفس الإنسانية بالفعل مهيئة إياها للسعادة الأخروية. ولكنه إذا فُتش فى رؤوس الكتب عن منفعة العلوم لم يكن القصد متجهاً إلى هذا المعنى، بل إلى معونة بعضها فى بعض، حتى تكون منفعةُ علمٍ مّا هو معنى يتوصل منه إلى تحقق علم آخر غيره.

وإذا كانت المنفعة بهذا المعنى فقد يقال قولاً مطلقاً، وقد يقال قولاً مخصّصاً. فأما المطلق فهو أن يكون النافع موصلا إلى تحقيق علم آخر كيف كان.

١ـ بيان منفعة هذا العلم أحد الرؤوس الثمانية.

وأما المخصّص فأن يكون النافع موصلا إلى ما هو أجل منه، وهو كالغاية له إذ هو لأجله بغير انعكاس.

فإذا أخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كانت لهذا العلم منفعة. وإذا أخذنا المنفعة بالمعنى المخصص كان هذا العلم أجل من أن ينفع في علم غيره، بل سائر العلوم تنفع فيه.

لكنا إذا قسمنا المنفعة المطلقة إلى أقسامها كانت ثلاثة أقسام:

قسم يكون الموصل منه موصلا إلى معنى أجل منه؛ وقسم يكون الموصل منه موصلا إلى معنى مساوٍ له؛ وقسم يكون الموصل منه موصلاً إلى معنى دونه، وهو أن يفيد في كمالٍ دون ذاته. وهذا إذا طلب له اسم خاص كان الأولى به الإفاضة، والإفادة، والعناية، والرياسة، أو شيء مما يشبه هذا إذا استقريت الألفاظ الصالحة في هذا الباب عثرت عليه.

والمنفعة المخصصة قريبة من الخدمة. وأما الإفادة التي يحصل من الأشرف في الأخس فليس يشبه الخدمة. وأنت تعلم أن الخادم ينفع المخدوم، والمخدوم أيضا ينفع الخادم، أعني المنفعة إذا أخذت مطلقة[١] ويكون نوع كل منفعة ووجهه الخاص نوعا آخر، فمنفعة هذا العلم الذي بيّنا وجهها في افادة اليقين بمبادئ[٢] العلوم الجزئية، والتحقق[٣] لماهية الأمور المشتركة فيها[٤]، وإن لم تكن مبادئ.

فهذا إذن منفعة الرئيس للمرؤوس، والمخدوم للخادم، إذ نسبة هذا العلم

١ـ أي أعمّ من أن يكون من الخادم أو المخدوم.

٢ـ هذا من المبادئ التصديقية أو الأعمّ.

٣ـ هذا من المبادئ التصورية.

٤ـ كالوحدة والعلية.

إلى العلوم الجزئية نسبة الشى الذى هو المقصود معرفته فى هذا العلم إلى الأشياء المقصودة معرفتها فى تلك العلوم. فكما أن ذلك مبدأ لوجود تلك، فكذلك العلم به مبدأ لتحقق العلم بتلك.

وأما مرتبة هذا العلم[١] فهى أن يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية.

أما الطبيعية، فلأن كثيرا من الأمور المسلمة فى هذا مما تبين فى علم الطبيعى مثل: الكون، والفساد، والتغير، والمكان، والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك، وانتهاء المتحركات إلى محرك أول، وغير ذلك.

وأما الرياضية، فلأن الغرض الأقصى فى هذا العلم معرفة تدبير البارى تعالى، ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها، ومعرفة النظام فى ترتيب الأفلاك، وليس يمكن أن يتوصل اليه إلّا بعلم الهيئة، وعلم الهيئة لايتوصل إليه إلّا بعلم الحساب والهندسة.

وأما الموسيقى وجزئيات الرياضيات والخلقيات والسياسية فهى نوافع غير ضرورية فى هذا العلم.

إلّا أن لسائل أن يسأل فيقول: إنه إذا كانت المبادئ فى علم الطبيعة والتعاليم إنما تُبرَهن فى هذا العلم وقد كانت مسائل العلمين تُبرَهن بالمبادئ، وكانت مسائل ذينك العلمين تصير مبادئ لهذا العلم، كان ذلك بيانا دوريا ويصير آخر الأمر بيانا للشيء من نفسه.

والذى يجب أن يقال فى حل هذه الشبهة هو ما قد قيل وشُرِحَ فى كتاب البرهان. وإنما نورد منه مقدارَ الكفاية فى هذا الموضع فنقول:

إن المبدأ للعلم[٢] ليس إنما يكون مبدأ لأنّ جميع المسائل تستند فى

١ـ مرتبة هذا العلم احد الرؤوس الثمانية.

٢ـ اي للطبيعي مثلاً. وهو جواب السؤال.

براهينها إليه بفعل أو بقوة[١]، بل ربما كان المبدأ مأخوذا فى براهين بعض هذه المسائل[٢].

ثم قد[٣] يجوز أن تكون فى العلوم مسائل براهينها لاتستعمل وضعاً البتة؛ بل إنما تستعمل المقدمات التى لا برهان عليها.

على[٤] أنه إنما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة إذا كان يفيد أخذه اليقين المكتسب من العلة[٥]، وأما إذا كان ليس يفيد العلة، فانما يقال له مبدأ العلم على نحوٍ آخر. وبالحرىّ أن يقال له مبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ، من جهة أن الحس بما هو حس يفيد الوجود[٦] فقط.

فقد ارتفع إذن الشك، فإن المبدأ للطبيعى يجوز أن يكون بيّنا بنفسه ويجوز أن يكون بيانه فى الفلسفة الأولى بما ليس يتبيّن به فيما[٧] بعد، ولكن إنما تتبيّن به فيها مسائل أخرى حتى يكون ما هو مقدمة فى العلم الأعلى لإنتاج ذلك المبدأ لايتعرض له فى إنتاجه من ذلك المبدأ، بل له مقدمة أخرى.

وقد يجوز أن يكون العلم الطبيعى أو الرياضى أفادنا برهان «إنّ» وإن لم يفدنا فيه برهان «اللم» ثم يفيدنا هذا العلم فيه برهان «لم» وخصوصاً

١ـ اي بالوسائط.

٢ـ دون بعض، فيمكن ان يكون ذلك البعض الذي لايكون المبدأ ماخوذاً في براهينه مساوياً للآخر، وحينئذ يلزم الدور.

٣ـ جواب آخر عن السؤال.

٤ـ جواب آخر.

٥ـ وهو دليل لمّ.

٦ـ وهو دليل إنّ.

٧ـ اي في الإلهي.

فى العلل الغائية البعيدة.

فقد اتضح إنه إما أن يكون ما هو مبدأ بوجه ما لهذا العلم من المسائل التى فى العلوم الطبيعية ليس بيانه من مبادئ تتبين فى هذا العلم، بل من مبادئ بيِّنة بنفسها.

وإما أن يكون بيانه من مبادئ هى مسائل فى هذا العلم، لكن ليس يعود فتصير مبادئ لتلك المسائل لعينها بل لمسائل أخرى.

وإما أن تكون تلك المبادئ لأمور من هذا العلم لتدل على وجود ما يراد أن نبين فى هذا العلم لميِّته. ومعلوم أن الأمر إذا كان على هذا الوجه لم يكن بيان دور ألبتة، حتى يكون بيانا يرجع إلى أخذ الشىء فى بيان نفسه.

ويجب[١] أن يعلم أن فى نفس الأمر طريقاً إلى أن يكون الغرض من هذا العلم يحصّل مبتدأ لا بعد علم آخر. فإنه سيتضح لك ممّا بعد إشارة إلى أن لنا سبيلا إلى إثبات المبدأ الأول لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة، بل من طريق مقدمات كلية عقلية يوجب للوجود مبدأ واجب الوجود يمتنع أن يكون متغيِّراً أو متكثرا فى جهة، ويوجب أن يكون هو مبدأ للكل، وأن يكون الكل[٢] يجب عنه على ترتيب الكل[٣]. لكنا لعجز أنفسنا لانقوى على سلوك ذلك الطريق البرهانى الذى هو سلوك عن المبادئ إلى الثوانى، وعن العلة إلى المعلول، إلاّ فى بعض جمل مراتب الموجودات منها دون التفصيل.

فإذن من حق هذا العلم فى نفسه أن يكون مقدما على العلوم كلها، إلاّ

١ـ فيه إشارة إلى جواب آخر عن السؤال المذكور ايضاً.

٢ـ اي الجميع.

٣ـ اي الجميع، بان يكون العقل الأوّل مقدّماً وهكذا.

أنه من جهتنا يتاخر عن العلوم كلها ، فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم .

وأما اسم هذا العلم فهو أنه : «ما بعد الطبيعة» . ونعني بالطبيعة لا القوة التى هى مبدأ حركة وسكون ، بل جملة الشىء الحادث عن المادة الجسمانية و[1] تلك القوة[2] والأعراض .

فقد قيل[3] إنه قد يقال : الطبيعة ، للجرم الطبيعي الذى له الطبيعة . والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بما له[4] من الخواص والأعراض .

ومعنى «مابعد الطبيعة» بَعْدّيةٌ بالقياس إلينا . فأنّا أول ما نشاهد الوجود ، ونتعرف عن أحواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي .

وأما الذى يستحق أن يسمى به هذا العلم إذا اعتبر بذاته ، فهو أن يقال له علم «ما قبل الطبيعة» ، لأن الأمور المبحوث عنها[5] فى هذا العلم ، هى بالذات وبالعموم ، قبل الطبيعة .

ولكنه لقائل أن يقول : إن الأمور الرياضية المحضة التى ينظر فيها فى الحساب والهندسة ، هي أيضا «قبل الطبيعة» ، وخصوصا العدد فإنه لاتعلّق[6] لوجوده بالطبيعة البتة ، لأنه قد يوجد لا فى الطبيعة ، فيجب أن يكون علم الحساب والهندسة علم «ما قبل الطبيعة» .

١ـ الواو بمعنى «مع» او عطف على المادة .

٢ـ اي القوة التى هي مبدأ حركة وسكون .

٣ـ اي هذا الاصطلاح ايضاً وقع ، وهو استشهاد لوقوع الطبيعة بهذا المعنى ايضاً .

٤ـ اي مع ماله .

٥ـ كالوجود والإمكان ونحوهما .

٦ـ اي لاتوقّف له في الوجود إلى الطبيعة .

فالذى يجب أن نقوله فى هذا التشكيك هو أنه: أما الهندسة فما كان النظر فيه منها أنما هو فى الخطوط والسطوح والمجسمات. فمعلوم أن موضوعه غير مفارق للطبيعة فى القوام، والأعراض اللازمة له أولى بذلك. وما كان موضوعه المقدار[١] المطلق فيؤخذ فيه المقدار المطلق على أنه مستعد لأية نسبة اتفقت، وذلك ليس للمقدار[٢] بما هو مبدأ للطبيعات وصورة[٣]، بل بما هو مقدار وعرض. وقد عرفت فى شرحنا للمنطقيات والطبيعات الفرق بين المقدار الذى هو بُعْد الهيولى مطلقا، وبين المقدار الذى هو كم، وأن اسم المقدار يقع عليهما بالاشتراك. فاذا كان كذلك فليس موضوع الهندسة بالحقيقة المقدار المعلوم المقوم للجسم الطبيعى، بل المقدار المقول على الخط والسطح والجثه. وهذا هو المستعد للنسب المختلفة.

وأما العدد فالشبهة فيه آكد[٤]، ويشبه فى ظاهر النظر أن يكون علم العدد هو علم «ما بعد الطبيعة». إلّا أن يكون علم «ما بعد الطبيعة» أنما يعنى به شىء آخر، و هو علم «ما هو مباين» من كل الوجوه للطبيعة، فيكون[٥] قد سُمِّى هذا العلم بأشرف ما فيه. كما يُسمَّى هذا العلم بالعلم الإلٰهى أيضا، لأن المعرفة باللّه تعالى هو غاية هذا العلم. وكثيرا ما تسمى

١ـوهو اعمّ من الصورة الجسمية والمقدار العرضي.

٢ـاي الصورة الجسمية، فهو من المسائل الإلهية.

٣ـاي صورة جسمية.

٤ـإنّما كان آكد لأنّ احكام الهندسة لاتجري في المفارقات مطلقاً، بخلاف الحساب لأنّ العدد يجرى هنالك.

٥ـ هذا دفع دخل، بان يقال: فالعقول ايضاً شريك في هذا التعريف وغيرها من الأمور، فلم خُصِّصَ بالإلهي؟ قال: قد سمّي هذا العلم ... .

الأشياء من جهة المعنى الأشرف، والجزء الأشرف، والجزء الذى هو كالغاية. فيكون كان هذا العلم هو العلم الذى كماله، واشرف اجزائه، ومقصوده الأول، هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه. وحينئذ إذا كانت التسمية موضوعة بإزاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة له فى معنى هذا الاسم، فهذا هذا.

ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم «ما بعد الطبيعة» هو أنه سيظهر لك أن موضوعه ليس هو العدد من كل وجه، فإن العدد قد يوجد فى الأمور المفارقة، وقد يوجد فى الأمور الطبيعة، وقد يعرض له وضع فى الوهم مجرداً عن شىء هو عارض له. وإن كان لا يمكن أن يكون العدد موجوداً، إلّا عارضا لشىء فى الوجود.

فما كان من العدد وجوده فى الأمور المفارقة، امتنع أن يكون موضوعا لأى نسبة اتفقت من الزيادة ونقصان، بل إنما يثبت على ما هو عليه فقط، بل إنما يجب أن يوضع بحيث يكون قابلاً لأى زيادة اتفقت، ولأى نسبة اتفقت إذا كان فى هيولى الأجسام التى هى بالقوة كل نحو من المعدودات، أو كان فى الوهم؛ وفى الحالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة.

فإذن علم الحساب من حيث ينظر فى العدد إنما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذى إنما يكون له عند كونه فى الطبيعة، ويشبه أن يكون أول نظره فيه وهو فى الوهمِ، ويكون إنما هو فى الوهم بهذه الصفة، لأنه وهم له مأخوذ من أحوال طبيعية لها أن تجتمع وتفترق وتتحد وتنقسم.

فالحساب ليس نظرا فى ذات العدد، ولا نظرا فى عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقا؛ بل فى عوارضه من حيث هو يصير بحال تقبل ما اشير

إليه، وهو حينئذ مادى أو وهمى إنسانى يستند إلى المادة.

وأما النظر فى ذات العدد، وفيما يعرض له من حيث لايتعلق بالمادة ولايستند إليها، فهو لهذا العلم.

الفصل الرابع من المقالة الأولى

فى جملة ما يتكلم فيه فى هذا العلم[١]

فينبغى لنا فى هذه الصناعة أن نعرف حال نسبة الشيء والموجود إلى المقولات؛ وحال العدم؛ وحال الوجوب، فى الوجود الضرورى وشرائطه.

وحال الإمكان وحقيقته، وهو بعينه النظر فى القوة والفعل؛ وأن ننظر فى حال الذى بالذات والذى بالعرض؛ وفى الحق والباطل؛ وفى حال الجوهر، وكم أقساماً هو، لأنه ليس يحتاج الموجود فى أن يكون جوهرا موجودا إلى أن يصير طبيعيا أو تعليميا، فإن ههنا جواهر خارجة عنهما، فيجب أن نعرف حال الجوهر الذى هو كالهيولى، وأنه كيف هو، وهل هو مفارق أو غير مفارق، ومتفق النوع أو مختلف، وما نسبته إلى الصورة.

وأن الجوهر الصورى كيف هو، وهل هو أيضاً مفارق أو غير مفارق.

وما حال المركب، وكيف حال كلّ واحد منهما عند الحدود، وكيف مناسبة ما بين الحدود والمحدودات.

١ـهذا الفصل في القسمة، وهو أحد الرؤوس الثمانية.

ولأن مقابل الجوهر بنوع ما هو العرض، فينبغى أن نتعرف فى هذا العلم طبيعة العرض، وأصنافه، وكيفية الحدود التى تحدّ بها الأعراض، ونتعرف حال مقولة مقولة من الأعراض، وما أمكن فيه أن يظن أنه جوهر وليس بجوهرٍ، فنبيّن عرضيته، ونعرف مراتب الجواهر كلها بعضها عند بعض فى الوجود بحسب التقدم والتأخر، ونعرف كذلك حال الأعراض.

ويليق بهذا الموضع أن نتعرف حال الكلّى والجزئى؛ والكلّ والجزء؛ وكيف وجود الطبائع الكلية، وهل لها وجود فى الأعيان الجزئية؛ وكيف وجودها فى النفس، وهل لها وجود مفارق للأعيان والنفس.

وهنالك نتعرف حال الجنس والنوع، وما يجرى مجراهما، ولأن الموجود لايحتاج فى كونه علة أو معلولا إلى أن يكون طبيعياً أو تعليمياً أو غير ذلك. فبالحرى أن نتبع ذلك بالكلام فى العلل، وأجناسها، وأحوالها، وأنها كيف ينبغى أن تكون الحال بينها وبين المعلولات، وفى تعريف الفرقان بين المبدأ الفاعلى، وبين غيرها.

وأن نتكلم فى الفعل والانفعال. وفى تعريف الفرقان بين الصورة والغاية، وإثبات كل واحدٍ منهما، وأنهما فى كلّ طبقةٍ يذهب إلى علّةٍ أولى.

ونبين الكلام فى المبدأ والابتداء، ثم الكلام فى التقدم والتأخر والحدوث، وأصناف ذلك، وأنواعه، وخصوصية كل نوع منه، وما يكون متقدما فى الطبيعة ومتقدما عند العقل، وفى تحقيق الأشياء المتقدمة عند العقل، ووجه مخاطبة من أنكرها، فما كان فيه من هذه الأشياء رأى مشهور مخالف للحق نقضناه.

فهذه وما يجرى مجراها لواحق الوجود بما هو وجود، ولأن الواحد

مساوق للوجود فيلزمنا أن ننظر أيضافى الواحد .

وإذا نظرنا فى الواحد وجب أن ننظر فى الكثير ، ونعرف التقابل بينهما .

وهناك يجب أن ننظر فى العدد ، وما نسبته إلى الموجودات ، وما نسبة الكم المتصل ، الذى يقابله بوجه ما ، إلى الموجودات ، ونعد الآراء الباطلة كلها فيه ، ونعرف أنه ليس شيء من ذلك مفارقاً ولا مبدأ للموجودات ، ونثبت العوارض التى تعرض للأعداد ، والكميات المتصلة ، مثل الأشكال وغيرها .

ومن توابع الواحد : الشبيه ، والمساوى ، والموافق ، والمجانس ، والمشاكل ، والمماثل ، والهوهو . فيجب أن نتكلم فى كل واحد من هذه ومقابلاتها ، فانها[1] مناسبة للكثرة مثل الغير الشبيه ، وغير المساوى وغير الموافق وغير المجانس ، وغير المشاكل ، والغير بالجملة ، والخلاف ، والتقابل ، وأصنافها ، والتضاد بالحقيقة ، وماهيته .

ثم بعد ذلك ننتقل إلى مبادئ الموجودات فنثبت المبدأ الأول وأنه واحد حق في غاية الجلالة ، ونعرف أنه من كم وجه «واحد» ، ومن كم وجه «حق» ، وأنه كيف يعلم كل شيء ، وكيف هو قادر على كل شيء ، وما معنى أنه يعلم وأنه يقدر ، وأنه جواد ، وأنه سلام أى خير محض ، معشوق لذاته ، وهو اللذيذ الحق ، وعنده الجمال الحق ، ونَفْسَخ ما قيل وظُنَّ فيه من الآراء المضادة للحق .

ثم نبيّن كيف نسبته إلى الموجودات عنه ، وما أول الأشياء التى توجد عنه .

١ـ «ولأنّها» كما في عدّة نسخ .

ثم كيف يترتب عنه الموجودات مبتدئة من الجواهر الملكية العقلية، ثم الجواهر الملكية النفسانية، ثم الجواهر الفلكية السماوية، ثم هذه العناصر، ثم المكوّنات عنها. ثم الإنسان وكيف تعود اليه هذه الأشياء، وكيف هو مبدأ لها فاعلى، وكيف هو مبدأ لها كمالى، وماذا يكون حال النفس الإنسانية إذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة، وأى مرتبة تكون مرتبة وجودها. وندل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة، ووجوب طاعتها، وأنها واجبة من عندالله، وعلى الأخلاق والأعمال التى تحتاج إليها النفوس الإنسانية مع الحكمة فى أن تكون لها السعادة الأخروية. ونعرف أصناف السعادات.

فإذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا، والله المستعان به على ذلك.

الفصل الخامس من المقالة الأولى

فى الدلالة على الموجود والشيء وأقسامهما الأول، بما[١] يكون فيه تنبيه على الغرض

فنقول: إن الموجود، والشيء، والضروري، معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، ليس الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها. فإنه كما أن في باب التصديقات مبادئ أولية، يقع التصديق بها لذواتها، ويكون التصديق بغيرها، بسببها، وإذا لم يخطر بالبال أو لم يفهم اللفظ الدال عليها، لم يكن[٢] التوصل إلى معرفة ما يُعرف بها، وإن لم يكن التعريف الذى يحاول إخطارَها بالبال أو يُفهِمُ ما يدل به عليها من الألفاظ مُحاوِلاً لإفادة علم ليس فى الغريزة؛ بل منبِّهاً[٣] على تفهيم ما يريده القائل ويذهب اليه. وربما كان ذلك[٤] بأشياء هى فى انفسها أخفى من المراد تعريفُه، لكنها لعلةٍ ما وعبارةٍ ما صارت أعرف.

١ـ اي بتعريفات لفظية منبّهة على معنى الموجود والشيء.
٢ـ تامّة، اي لم يحصل، جواب «إذا لم يخطر».
٣ـ اي بل كان منبّهاً.
٤ـ اي التعريف اللفظي، اي ما يدلّ عليها من الالفاظ.

كذلك في التصورات أشياء[١] هي مبادئ للتصور[٢]، وهي متصورة لذواتها[٣]، وإذا أريد أن يُدَلَّ[٤] عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول؛ بل تنبيهاً وإخطاراً بالبال، باسمٍ[٥] أو بعلامةٍ، ربما كانت في نفسها أخفى منه، لكنها لعلّة مّا وحالٍ ما يكون أظهر دلالة.

فإذا أُستُعمِلَت تلك العلامة نُبِّهت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال، من حيث إنه هو المراد لاغيره، من غير أن تكون العلامة بالحقيقة مُعلّمة إياه. ولو كان كل تصور يحتاج إلى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر في ذلك إلى غير النهاية، أو لَدَار.

وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلها، كالموجود، والشيء والواحد وغيرها[٦]. ولهذا ليس يمكن أن يبيّن شيء منها ببَيان لادور فيه ألبتة، أو ببيان شيءٍ أعرف منها. ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع في اضطراب، كمن يقول: إن من حقيقة الموجود أن يكون فاعلا أو منفعلا؛ وهذا[٧] إن كان ولابد فمن أقسام الموجود، والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل. وجمهور الناس يتصوّرون حقيقة الموجود ولا يعرفون ألبتة أنه يجب أن يكون فاعلا أو منفعلا، وأنا إلى

١ـ أي تصورات بديهية.

٢ـ أي مبادئ لتحصيل التصورات المجهولة.

٣ـ أي بديهية بأنفسها.

٤ـ ويعرّف بتعرّف.

٥ـ أي بلفظ، كما يقال في تعريف الوجود: «هو الثابت».

٦ـ كالأمر، كما يقال: «حدث أمر عظيم» أي شيء عظيم.

٧ـ أي وهذا الحكم، وفي نسخ معتبرة عندنا: «وهذان وإن كان».

هذه الغاية[١] لم يتضح لى ذلك[٢] إلّا بقياس لاغير، فكيف يكون حال من يروم أن يعرّف حال الشىء الظاهر[٣] بصفة[٤] له، تحتاج[٥] إلى بيان حتى يثبت[٦] وجودها له؟

وكذلك قول[٧] من قال: إن الشىء هو الذى يصح عنه الخبر، فإن «يصح» أخفى من «الشىء» و «الخبر» أخفى من «الشىء»، فكيف يكون هذا تعريفاً للشىء؟ وإنما تُعرف الصحة ويُعرف الخبر بعد أن يستعمل فى بيان كل واحد منهما أنه «شىء» أو أنه «أمر» أو أنه «ما» أو أنه «الذى»، وجميع ذلك كالمرادفات لاسم الشىء، فكيف يصح أن يُعرّف الشىء تعريفا حقيقيا بما لم يُعرف إلّا به؟

نعم ربما كان فى ذلك وأمثاله تنبيه ما.

وأما بالحقيقة فإنك إذا قلت إن الشىء هو مايصح الخبر عنه، يكون كأنك قلت: إن الشىء هو الشىء الذى يصح الخبر عنه، لأن معنى «ما» و «الذى» و «الشىء» معنى واحد، فيكون قد أخذت الشىء فى حد الشىء.

على أنا لاننكر أن يقع بهذا أو مايشبهه، مع فساد مأخذه، تنبيه بوجه ما على الشىء، ونقول: إن معنى الوجود ومعنى الشىء متصوران فى الأنفس، وهما مُعَيّنان. فالموجود والمثبت والمحصل أسماء مترادفة على معنى

١ـ من العمر والفضيلة والعلم.

٢ـ أي انقسام الموجود بالفاعل والمنفعل.

٣ـ كالموجود.

٤ـ كالفاعلية والمنفعلية.

٥ـ أي تلك الصفة.

٦ـ أي حتى يثبت من يروم.

٧ـ أي مشتمل على بيان دوريّ وأخفىٰ.

واحد، ولانشك فى أن معناها قد حصل فى نفس من يقرأ هذا الكتاب.

والشيء وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى آخر فى اللغات كلها، فإن لكل أمرٍ حقيقة هو بها ماهو[١]، فللمثلث حقيقة أنه مثلث، وللبياض حقيقة أنه بياض، وذلك هو الذى ربما سميناه الوجود الخاص، ولم نرد به معنى الوجود الإثباتى[٢]. فإن لفظ الوجود يدل به أيضا على معانى كثيرة، منها الحقيقة التى عليها الشيء، فكأنه ماعليه يكون الوجود الخاص للشيء.

ونرجع فنقول: إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هى مهيته، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذى يرادف الإثبات، وذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة[٣] إما فى الأعيان، أو فى الأنفس، أو مطلقا يعمّهما جميعا، كان لهذا معنى مُحَصَّلٌ مفهوم.

ولو قلت: إن حقيقة كذا، حقيقة كذا، أو أن حقيقة كذا حقيقة، لكان حشوا[٤] من الكلام غير مفيد. ولو قلت: إن حقيقة كذا شيء، لكان أيضا قولا غير مفيد ما[٥] يجهل؛ وأقل إفادة منه أن تقول: إن الحقيقة شيء، إلاّ أن

١ـ چيزى است كه اوست.

٢ـ الوجود الإثباتى هو مقابل الوجود الحقيقي، والإثباتى مايثبته العقل في الذهن من الوجود العام البديهي الانتزاعي الذي هو من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية، وقد تفوّه بالوجود الإثباتي صاحب الأسفار في مواضع منها في الفصل السابع من المنهج الأوّل من المرحلة الأُولى (ص١٤، ج١، ط١) ومنها فى الفصل٢٨ من المرحلة السادسة (ص١٩٢، ج١) ومنها على التفصيل والبيان في أواسط الفصل الثالث من المرحلة الثالثة (ص١٠٣، ج١).

٣ـ اي ثابتة بوجوده الإثباتي.

٤ـ بى فايده وزايد ولغو.

٥ـ اي الذي.

يعنى بالشىء، الموجود؛ كأنك قلت: إن حقيقة كذا حقيقة موجودة[١].
وأما إذا قلت: حقيقة «آ» شىء ما، وحقيقة «ب» شىء آخر، فإنما صح هذا وأفاد. لأنك تضمر فى نفسك أنه شىء آخر مخصوص مخالف لذلك الشىء الآخر، كما لو قلت: إن حقيقة (آ) حقيقة وحقيقة (ب) حقيقة اخرى. ولولا هذا الإضمار وهذا الاقتران جميعا لم يفد، فالشىء يراد به هذا المعنى[٢].

ولا يفارق لزوم معنى الموجود إياه ألبتة، بل معنى الموجود يلزمه دائماً، لأنه يكون إما موجودا فى الأعيان، أو موجودا فى الوهم والعقل، فإن لم يكن كذا لم يكن شيئا.

وأن ما يقال: إن الشىء هو الذى يخبر عنه حق، ثم الذى يقال مع هذا: إن الشىء قد يكون معدُوما على الإطلاق، أمرٌ[٣] يجب أن ينظر فيه. فإن عنى بالمعدوم المعدوم فى الأعيان، جاز أن يكون كذلك، فيجوز أن يكون الشىء ثابتا فى الذهن معدوما فى الأشياء الخارجة. وإن عنى غير ذلك كان باطلا، ولم يكن عنه خبر ألبتة، ولا الأعيان كان معلوماً إلّا على أنه متصور فى النفس فقط. فأما ان تكون متصوِّراً فى النفس صورة تشير إلى شىء خارج فكلاً.

أما الخبر، فلأن الخبر يكون دائماً عن شيٍ متحقّق فى الذهن. والمعدوم

١ـاي ثابتة.

٢ـاي معنى آخر وهو الحقيقة المتعيّنة، اي الماهية، وهي لاتفارق لزوم معنى الموجود إيّاها، اي الموجود بكلا المعنيين إمّا الخارجي وإمّا الذهني، ولكن الشيخ صرّح بانّ الشيء بهذا المعنى الوجود الخاصّ للشيء.

٣ـخبر «الذي».

المطلق لايخبر عنه بالإيجاب، وإذا أخبر عنه بالسلب أيضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن. لأن قولنا: «هو»، يتضمن إشارة، والإشارة إلى المعدوم ـ الذي لاصورة له بوجه من الوجوه في الذهن ـ محال. فكيف يوجب على المعدوم شيء؟

ومعنى قولنا: إن المعدوم «كذا»، معناه أن وصف «كذا» حاصل للمعدوم، ولافرق بين الحاصل والموجود. فيكون كأنا قلنا: إن هذا الوصف موجود للمعدوم.

بل نقول[1]: إنه لايخلو أن مايوصف به المعدوم ويحمل عليه إما أن يكون موجودا وحاصلا للمعدوم أو لايكون موجودا حاصلا له؛ فإن كان موجوداً وحاصلاً للمعدوم، فلايخلو إما أن يكون في نفسه موجودا أو معدوما، فإن كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة.

وإذا كانت الصفة موجودة، فالموصوف بها موجود لامحالة، فالمعدوم موجود، وهذا محال.

وإن كانت الصفة معدومة، فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا لشيء؟ فإن ما لايكون موجودا في نفسه، يستحيل أن يكون موجودا للشيء. نعم قد يكون الشيء موجوداً في نفسه ولايكون موجودا لشيء آخر، فأما إن لم تكن الصفة موجودة للمعدوم فهو نفي الصفة عن المعدوم[2]، فإنه إن لم يكن هذا هو النفي للصفة عن المعدوم، فإذا نفينا الصفة عن المعدوم، كان مقابل هذا، فكان وجود الصفة له؛ وهذا كله باطل.

١ـ دليل آخر على أنّ المعدوم ليس له عين في الخارج.

٢ـ أي عدم كونها موجودة للمعدوم، هو نفي الصفة عن المعدوم.

وإنما نقول[١] : إن لنا علماً بالمعدوم، فلأن المعنى إذا تحصل فى النفس فقط ولم نشر فيه الى الخارج، كان المعلوم نفس ما فى النفس فقط، والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه هو أنه جائز فى طباع هذا المعلوم وقوعُ نسبةٍ له معقولة إلى خارج، وأما فى هذا الوقت فلانسبة له، فلا معلوم غيره.

وعند القوم الذين يرون هذا الرأى، أن فى جملة ما يُخبر عنه ويُعلم أموراً لاشيئية لها فى العدم، ومن شاء أن يقف على ذلك فليرجع إلى ما هذوا[٢] به من أقاويلهم التى لايستحق فضل الاشتغال بها.

وإنما وقع أولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأن الإخبار إنما يكون عن معانٍ لها وجود فى النفس، وإن كانت معدومة فى الأعيان، ويكون معنى الإخبار عنها أن لها نسبةً ما إلى الأعيان. مثلا إن قلت : إن القيامة «تكون[٣]»، فَهِمْت القيامة وفَهِمْت «تكون»، وحملت «تكون» التى فى النفس، على القيامة التى فى النفس، بأن هذا المعنى إنما يصح فى معنى آخر معقول أيضا، وهو معقول فى وقت مستقبل، أن يوصف بمعنى ثالث معقول، وهو معقول الوجود. وعلى هذا القياس الأمر فى الماضى. فبين أن المخبر عنه لابد من أن يكون موجوداً وجودا ما فى النفس. والإخبار فى الحقيقة هو عن الموجود فى النفس، وبالعرض عن الموجود فى الخارج. وقد فهمت الآن أن الشىء بماذا يخالف المفهوم للموجود والحاصل، وأنهما مع ذلك متلازمان.

١ـ المعدوم له تحصّل في النفس فقط.

٢ـ من الهذيان.

٣ـ تامة.

وعلى أنه قد بلغنى أن قوماً يقولون: إن الحاصل يكون حاصلا، وليس بموجود، وقد تكون صفة الشيء ليس شيئا لاموجودا ولامعدوما، وأن «الذى» و «ما» يدلان على غير مايدل عليه الشيء. فهؤلاء ليسوا من جملة المميِّزين. وإذا أخذوا بالتمييز بين هذه الألفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا.

فنقول الآن: إنه وإن لم يكن الوجود كما علمت[١] جنساً، ولا مقولاً بالتساوى على ما تحته[٢]، فإنه معنى متفق فيه على التقديم والتأخير. فأول مايكون، يكون للماهية التى هى الجوهر[٣] ثم يكون لما بعده. وإذ هو معنى واحد على النحو الذى أومأنا إليه فتلحقه عوارض تخصّه، كما قد بينا قبل. ولذلك يكون له علم واحد يتكفل به. كما أن لجميع ما هو صِحّىٌّ علماً واحداً.

وقد تعسّر علينا أن نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق أيضا؛ بل بوجه العلامة. وجميع ما قيل فى تعريف هذه مما بلغك عن الأولين قد يكاد يقتضى[٤] دورا. وذلك لأنهم، على مامر لك فى فنون المنطق.

إذا أرادوا أن يحدّوا الممكن، أخذوا فى حده إما الضرورى وإما المحال ولاوجه لهم غير ذلك.

فإذا أرادوا أن يحدوا الضرورى، أخذوا فى حده إما الممكن وإما المحال. وإذا أرادوا أن يحدوا المحال أخذوا فى حده إما الضرورى وإما الممكن. مثلا

١ـفي الفصل الأوّل من المقالة الثانية من المنطق (ص٥٩، ج١، ط مصر).

٢ـالوجود ليس بمتواطٍ، بل إنّه معنى متّفق فيه يقال على الموجودات بالتشكيك.

٣ـ«للجوهر» خ. ل.

٤ـ«يُفضي» خ. ل.

إذا حدّوا الممكن قالوا مرةً، إنه غير الضرورى أو أنه المعدوم، فى الحال الذى ليس وجوده، فى أى وقت فُرض من المستقبل، بمحال. ثم إن احتاجوا إلى أن يحدوا الضرورى قالوا : إما أنه الذى لايمكن أن يُفْرَضَ معدوما، أو أنه الذى إذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا . فقد أخذوا الممكن تارةً فى حده، والمحال أخرى.

وأما الممكن فقد كانوا أخذوا، قبل، فى حده إما الضرورى وإما المحال. ثم المحال، إذا أرادوا أن يحدوه، أخذوا فى حده إما الضرورى بأن يقولوا : إن المحال، هو ضرورى العدم؛ وإما الممكن بأن يقولوا : إنه الذى لايمكن أن يوجد؛ أو لفظاً آخر يذهب مذهب هذين.

وكذلك ما يقال من أن الممتنع هو الذى لايمكن أن يكون، أو هو الذى يجب أن لايكون. والواجب هو الذى هو ممتنع ومحال أن لايكون، أو ليس بممكن أن لايكون. والممكن هو الذى ليس يمتنع أن يكون أو لايكون، أو الذى ليس بواجب أن يكون وأن لايكون. وهذا كله كما تراه دور ظاهر. وأما كشف الحال فى ذلك فقد مرّ لك فى أنولوطيقا.

على أن أوْلى هذه الثلاثة فى أن يتصور أولا، هو الواجب. وذلك لأن الواجب يدل على تأكّد الوجود، والوجود أعرف من العدم، لأن الوجود يعرف بذاته، والعدم يعرف، بوجه ما من الوجوه، بالوجود. تفهيمنا هذه الأشياء يتضح لك بطلان قول من يقول : إن المعدوم يعاد لأنه أول شىء يخبر عنه بالوجود. وذلك أن المعدوم إذا أعيد يجب أن يكون بينه وبين ما هو مثله، لو وجد بدله، فرق. فإن كان مثله إنما ليس هو لأنه ليس الذى كان (و) عُدِم، وفى حال العدم كان هذا غير ذلك، فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذى أومانا إليه فيما سلف آنفا.

وعلى أن المعدوم إذا أعيد احتيج الى أن يعاد جميع (الجميع = نسخه بدل) الخواص التى كان بها هو ما هو. ومن خواصه وقته، وإذا أعيد وقته كان المعدوم غير معاد، لأن المعاد هو الذى يوجد فى وقت ثان. فإن كان المعدوم يجوز إعادته وإعادة جملة المعدومات التى كانت معه، والوقت إما شىء له حقيقة وجود قد عدم، أو موافقة موجود لعرضٍ من الأعراض، على ما عرف من مذاهبهم، جاز أن يعود الوقت والأحوال، فلايكون وقت ووقت، فلايكون عود. على أن العقل يدفع هذا دفعاً لايحتاج فيه إلى بيان، وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم.

الفصل السادس من المقالة الأولى

فى ابتداء القول فى الواجب الوجود، والممكن الوجود، وأن الواجب الوجود لاعلة له، وأن الممكن الوجود معلول، وأن الواجب الوجود غير مكافىء لغيره فى الوجود، ولامتعلق بغيره فيه

ونعود إلى ما كنا فيه فنقول : إن لكل واحد من الواجب الوجود، والممكن الوجود، خواص. فنقول: إن الأمور التى تدخل فى الوجود يحتمل فى العقل الانقسام إلى قسمين، فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنه لايمتنع أيضا وجوده، وإلّا لم يدخل فى الوجود، وهذا الشىء هو فى حيّز الإمكان، ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده.

فنقول : إن الواجب الوجود بذاته لاعلة له، وإن الممكن الوجود بذاته له علة، وإن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وإن الواجب الوجود لايمكن أن يكون وجوده مكافئا لوجود آخر، فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر فى وجوب الوجود ويتلازمان. وأن الواجب الوجود لايجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة ألبتة. وإن الواجب الوجود

لايجوز أن تكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه[١]، حتى يلزم من تصحيحنا ذلك أن يكون واجب الوجود غير مضاف، ولامتغير، ولامتكثر، ولامشارك في وجوده الذي يخصه.

أما أن الواجب الوجود لاعلة له، فظاهر. **لأنه إن كانت لواجب الوجود** علة في وجوده، كان وجوده بها. **وكل ما وجوده بشيء، فإذا اعتبر بذاته** دون لم يجب له وجود، **وكل ما إذا اعتبر بذاته دون غيره، ولم يجب له** وجود، فليس واجب الوجود بذاته. **فتبيّن أنه إن كان لواجب الوجود بذاته** في ذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته.

فقد ظهر[٢] أن الواجب الوجود لاعلة له. وظهر من ذلك[٣] أنه لايجوز أن يكون شيء واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، لأنّه إن كان يجب وجوده بغيره، فلايجوز أن يوجد دون غيره، وكلّما لايجوز أن يوجد دون غيره، فيستحيل وجوده واجبا بذاته. ولو وجب بذاته، لحصل. ولا تأثير لإيجاب الغير في وجوده والذي يؤثر غيره في وجوده فلايكون واجبا وجوده في ذاته.

وأيضا[٤] أن كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده وعدمه

١ـأي ذاتياً كان ذلك الاشتراك كاشتراك الجنس في الأنواع، أم عرضياً كاشتراك العرض العامّ في المصاديق.

٢ـمن قوله: «لكلّ ما وجوده بشيء، فإذا اعتبر بذاته دونه ولم يجب له وجود».

٣ـمن قوله: «وكل ما إذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته».

٤ـأي وظهر أيضاً من ذلك أي ممّا ذكر في قوله: «وكلّ ما وجوده بشيء فإذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له وجوده» وهو في حيّز الإمكان، أي وجوده وعدمه متساويان فيحتاج في كليهما إلى علّة.

كلاهما بعلة، لأنه إذا وجد فقد حصل له الوجود متميزاً من العدم، فاذا عدم حصل له العدم متميزاً من الوجود. فلايخلو إما أن يكون كل واحد من الأمرين[١] يحصل له عن غيره أولا عن غيره، فإن كان عن غيره فالغير هو العلة؛ وإن كان لايحصل عن غيره فهو اذن واجب الوجود ومن البيّن أن كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصّص بأمر جائزٍ غيره.

وكذلك فی العدم، وذلك لأن هذا التخصيص إما أن تكفی فيه ماهية الأمر أو لاتكفی فيه ماهيّتهُ، فإن كانت تكفی ماهيتهُ لأی الأمرين كان، حتی يكون حاصلاً، فيكون ذلك الأمر واجباً لمٰاهيته لذاته، وقد فرض غير واجب، هذا خلف. وإن كان لايكفی فيه وجود ماهيته، بل أمر يضاف إليه وجود ذاته، فيكون وجوده لوجود شیء آخر غير ذاته لابد منه فهو علته، فله علة. وبالجملة فإنما يصير أحد الأمرين واجبا له، لا لذاته، بل لعلة.

أما المعنی الوجودی فبعلةٍ، هی علةٌ وجوديةٌ. وأما المعنی العدمی فبعلةٍ، هی عدم العلة للمعنی الوجودی.

وعلی ماعلمت. فنقول: إنه يجب أن يصير[٢] واجباً بالعلة، و[٣] بالقياس إليها. فإنه إن لم يكن واجبا، كان عند وجود العلة و[٤] بالقياس إليها ممكناً أيضا، فكان يجوز أن يوجد وأن لايوجد غير متخصّص بأحد الأمرين[٥]، وهذا محتاج من رأس إلی وجود شیء ثالث يتعين له به الوجود عن العدم، أو العدمُ عن الوجود عند وجود العلة، فيكون ذلك

١ـأي الوجود والعدم.

٢ـأي الممكن.

٣و٤ـعطف تفسيري.

٥ـ أي الوجود والعدم.

علة أخرى، ويتمادى الكلام إلى غير النهاية. وإذا تمادى إلى غير النهاية لم يكن، مع ذلك[١]، قد تخصّص له وجوده، فلايكون قد حصل له وجود، وهذا محال. لا لأنه ذاهب إلى غير النهاية فى العلل فقط، فإن هذا فى هذا الموضع بَعْدُ مشكوك فى إحالته، بل لأنه[٢] لم يوجد بَعْدُ ما به يتخصّص وقد فرض موجوداً. فقد صح أن كل ما هو ممكن الوجود لايوجد ما لم يجب بالقياس إلى علته.

فنقول: ولايجوز أن يكون واجب الوجود مكافئا لواجب وجود آخر، حتى يكون هذا موجوداً مع ذلك، وذلك موجوداً مع هذا، و[٣] ليس أحدهما علة للآخر، بل هما متكافيان فى أمر لزوم الوجود. لأنه لايخلو إذا اعتبر ذات أحدهما بذاته دون الآخر، إما أن يكون واجبا بذاته أو لايكون واجبا بذاته.

فإن كان واجبا بذاته فلايخلو إما أن يكون له وجوب أيضا باعتباره مع الثانى، فيكون الشىء واجب الوجوب بذاته، وواجب الوجود لأجل غيره، وهذا محال، كما قد مضى[٤]. وإما أن لايكون له وجوب بالآخر، فلايجب أن يتبع وجوده وجود الآخر، ويلزمه بل لايكون لوجوده علاقة بالآخر، حتى يكون أنّما يوجد إذا وجد الآخر هذا[٥].

١ـأي مع التمادي إلى غير النهاية.

٢ـأي وهذا محالٌ لأنّه لم يوجد ....

٣ـالواو حالية.

٤ـقد مضى في أوّل الفصل قوله في ذلك: «وظهر من ذلك أنّه لايجوز أن يكون شيء واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره».

٥ـ أي خذ ذا.

وأما إن لم يكن واجبا بذاته، فيجب أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود، وباعتبار الآخر واجب الوجود. فلايخلو حينئذ إما أن يكون الآخر كذلك أو لايكون، فإن كان الآخر كذلك فلايخلو حينئذ إما أن يكون وجوب الوجود لهـذا من ذلك، وذلك هو في حـد إمكان الوجـود، أو في حـد وجوب الوجود.

فإن كان وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك هو في حد وجوب الوجود وليس من نفسه[1] أو من ثالث سابق كما قلناه في وجه سلف بل[2] من الذي يكون منه، كان وجوب وجود هذا شرطاً فيه وجوبُ وجود ما يحصل بعد وجوب وجوده، بَعْديةً بالذات فلايحصل له[3] وجوب وجود ألبتة.

وإن كان وجوب الوجود لهـذا من ذلك، وذلك في حد الإمكان، فيكون وجوب وجود هذا من ذات ذلك وهو في حد الإمكان و تكون ذات ذلك في حد الإمكان مفيداً لهـذا وجوبَ الوجود، وليس له حد الإمكان مستفادا من هذا، بل الوجوب. فتكون العلة لهـذا إمكان وجود ذلك، وإمكان وجود ذلك ليس علته هذا، فيكونان غير متكافئين، أعني ما هو علته بالذات ومعلول بالذات.

ثم يعرض شيء آخر وهو، أنه إذا كان إمكان وجود ذلك هو علة إيجاب وجود هذا، لم يتعلق وجود هذا بوجوبه؛ بل بإمكانه. فوجب أن يجوز وجوده مع عدمه وقد فرضناها متكافئين، هذا خلف.

فإذن ليس يمكن أن يكونا متكافئي الوجود، في حالٍ ما، لايتعلقان بعلة

١ـأي ليس وجوب وجود ذلك من نفسه، أو ليس وجوب وجوده من ثالث.

٢ـأي بل يكون وجوب وجود ذلك من الآخر الذي يكون وجوب وجوده.

٣ـللزوم الدور واجتماع الوجود والعدم.

خارجة، بل يجب أن يكون أحدهما هو الأول بالذات، أو يكون هناك سبب خارج آخر يوجبهما جميعا بإيجاب[١] العلاقة التي بينهما أو يوجب العلاقة بإيجابهما. والمضافان[٢] ليس أحدهما واجباً بالآخر، بل مع الآخر، والموجب لهما العلة التى جمعتهما، وأيضا المادتان[٣] أو الموضوعان الموصوفان بهما. وليس[٤] يكفى وجود المادتين أو الموضوعين لهما وحدهما، بل[٥] وجود ثالث يجمع بينهما.

وذلك لأنه لايخلو إما أن يكون وجود كل واحد من الأمرين وحقيقته هو أن يكون[٦] مع الآخر، فوجوده بذاته يكون غير واجب، فيصير ممكناً، فيصير معلولاً، ويكون كما قلنا ليس علته مكافيَهُ[٧] فى الوجود، فتكون إذن علته أمراً آخر، فلايكون هو والآخر علة للعلاقة التى بينهما، بل ذلك الآخر.

وأما أن لايكون، فتكون المعية طاريةً على وجوده الخاص لاحقةً له.

وأيضا فإن الوجود الذى يخصه[٨] لايكون عن مكافيه من حيث هو مكافيه؛ بل عن علة متقدمة إن كان معلولا. فحينئذ إما أن يكون وجوده ذلك عن صاحبه، لا من حيث يكافيه، بل من حيث وجود صاحبه الذى

١ـأي بسبب.

٢ـأي الحقيقيان كالأبوّة والبنوّة، والتقدّم والتأخّر، والعلّية والمعلولية.

٣ـوهما المضافان المشهوران كالأب والابن.

٤ـأي ليس يكفي في وجود المضافين و وجوبهما.

٥ـ أي بل الكافي وجود ....

٦ـكالمضافين الحقيقيين.

٧ـ«مكافيه» خبر ليس، مضاف إلى الضمير.

٨ـكوجود الأب من حيث الذات.

يخصه، فلا يكونان متكافئين، بل علة ومعلولا. ويكون صاحبه أيضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالأب والابن. وإما أن يكونا متكافئين من جملة ما يكون الأمران ليس أحدهما علة للآخر، وتكون العلاقة لازمة لوجودهما، فتكون العلة الأولى للعلاقة هى أمر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت، والعلاقة عرضية، فيكون لاتكافؤ هناك إلا بالعرض المباين أو اللازم. وهذا غير ما نحن فيه، ويكون للذى بالعرض علة لامحالة، فيكونان من حيث التكافؤ معلولين لهُ.

الفصل السابع من المقالة الاولى

فى ان الواجب الوجود واحد

ونقول أيضا : إن واجب الوجود يجب أن يكون ذاتا واحدة وإلاّ فليكن كثرة فيكون كل واحد منها واجب الوجود، فلايخلو إما أن يكون كل واحد منها،في المعنى الذى هو حقيقته، لايخالف الآخر البتة أو يخالفه. فإن كان لايخالف الآخر فى المعنى الذى لذاته بالذات، ويخالفه بانه ليس هو، وهذا خلاف[1] لامحالة، فيخالفه فى غير هذا المعنى. وذلك لأن المعنى الذى هو فيهما غير مختلف، فقد قارنه شيء به صار هذا أو فى هذا، أو قارنه نفس أنه هذا أو فى هذا، ولم يقارنه هذا المقارن فى الآخر، بل ما به صار ذاك ذاك، أو نفس أن ذاك ذاك، وهذا تخصيصٌ مّا قارن ذلك المعنى، وبينهما به مباينة.

فإذن كل واحد منهما يباين الآخر به، وليس يخالفه فى نفس اصل المعنى، فيخالفه فى غير المعنى.

بل نقول الأشياء التى هى غير المعنى ويقارن المعنى هى الأعراض

١ـأي تخالف واختلاف.

واللواحق الغير الذاتية. وهذه اللواحق فإما أن تعرض لحقيقة الشی بما هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو ذلك الوجود فيجب أن يتفق الكل فيه وقدفرض أنها مختلفة فيه، وهذا خلف.

وإما أن تعرض له عن أسباب خارجة لاعن نفس ماهيته، فيكون لولا تلك العلة لم تعرض، فيكون لولا تلك العلة لم يختلف، فيكون لولا تلك العلة لكان الذوات واحدةً أو لم تكن، فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود، وذلك بانفراد، واجب الوجود لا من حيث الوجود، بل من حيث الأعراض، فيكون وجوب وجود كل واحد منها الخاص به، المنفرد له، مستفاداً من غيره. وقد قيل إن كل ما هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته، بل هو فی حد ذاته ممكن الوجود، فيكون كل واحدة من هذه، مع أنها واجبة الوجود بذاتها، ممكنة الوجود فی حد ذاتها وهذا محال.

ولنفرض الآن أنه يخالفه فی معنى أصلی[١]، بعد ما يوافقه فی المعنى[٢]، فلايخلو ذلك المعنى[٣] إما أن يكون شرطاً فی وجوب الوجود، أو لايكون. فإن كان شرطا فی وجوب الوجود، فظاهر أنه يجب أن يتفق فيه[٤] كل ما هو واجب الوجود، وإن لم يكن شرطا فی وجوب الوجود، فوجوب الوجود متقرر دونه وجوبَ وجودٍ، وهو داخل عليه، عارض، مضاف إليه، بعد ماتم ذلك وجوبَ وجودٍ، وقد منعنا هذا وبيّنا فساده. فإذن

١ـاي ذاتی، أعني الفصل.

٢ـاي في حقيقة وجوب الوجود.

٣ـاي المعنى الأصلي.

٤ـفلاشريك له في نوعه، ويكون نوعه منحصراً في شخص واحد.

لايجوز أن يخالفه فى المعنى .

بل يجب أن نزيد لهذا بياناً من وجه آخر وهو : أن انقسام معنى وجوب الوجود فى الكثرة لايخلو من وجهين : إما أن يكون على سبيل انقسامه بالفصول[١] أو على سبيل[٢] انقسامه بالعوارض . ثم من المعلوم أن الفصول[٣] لاتدخل فى حد مايقام مقام الجنس . فهى لاتفيد الجنس حقيقته ، وإنما يفيده القوام بالفعل ، ذاتاً موجودة وذلك كالناطق ، فإن الناطق لايفيد الحيوان معنى الحيوانية ، بل يفيده القوام بالفعل ذاتا موجودة خاصة .

فيجب أيضاً أن تكون فصول وجوب الوجود ، إن صحت ، بحيث لاتفيد وجوبَ الوجود حقيقة وجوب الوجود ، بل تفيده الوجود بالفعل . وهذا محال من وجهين : أحدهما ، أنه ليس حقيقة وجوب الوجود إلّا نفس تأكد الوجود ، لاكحقيقة الحيوانية التى هى معنىً غيرُ تأكد الوجود ، والوجود لازم لها ، أو داخل عليها ، كما علمت . فإذن إفادة الوجود[٤] لوجوب الوجود ، هى إفادة شرطٍ من حقيقته ضرورةً ، وقد منع جواز هذا مابين الجنس والفصل .

والوجه الثانى ، يلزم أن تكون حقيقة وجوب الوجود متعلقةً فى أن تحصل بالفعل بموجب له ، فيكون المعنى الذى به يكون الشىء واجب الوجود يجب وجوده لغيره ، وإنما كلامنا فى وجوب الوجود بالذات ،

١ـأي سبيل انقسام الجنس بالفصول .

٢ـأي انقسام النوع .

٣ـكوجوب الوجود في مدّعانا هذا .

٤ـأي إفادة الفصول الوجود لوجوب الوجود ، فإضافة الإفادة إلى الوجود إضافة المصدر إلى مفعوله .

فيكون الشىء الواجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وقد ابطلنا هذا.

فقد ظهر أن انقسام وجوب الوجود إلى تلك الأمور، لايكون انقسام المعنى الجنسى إلى الفصول. فتبيّن أن المعنى الذى يقتضى وجوب الوجود لايجوز أن يكون معنى جنسياً ينقسم بفصول أو أعراض.

فبقى أن يكون معنى نوعياً. فنقول: ولايجوز أن تكون نوعيّة محمولة على كثيرين، لأن أشخاص النوع الواحد، كما بينا، إذا لم يختلف فى المعنى الذاتى، وجب أن يكون إنما تختلف بالعوارض، وقد منعنا إمكان هذا فى وجوب الوجود، وقد يمكن أن نبيّن هذا بنوع من الاختصار، ويكون الغرض راجعاً إلى ما أوْردناه.

فنقول: إن وجوب الوجود إذا كان صفة لشىء وموجوداً له، فإما أن يكون واجباً فى هذه الصفة، أى فى وجوب الوجود، أن تكون عين تلك[1] الصفة موجودة لهذا الموصوف، فيمتنع الواحد منها أن يوجد وجودا لايكون صفةً له، فيمتنع أن يوجد لغيره، فيجب أن يوجد له وحده.

وإما أن يكون وجودها له ممكنا غير واجب. فيجوز أن يكون هذا الشىء غير واجب الوجود بذاته وهو واجب الوجود بذاته، هذا خلف. فوجوب الوجود لايكون إلّا لواحد فقط.

فإن قال قائل: إن وجوده صفةً لهذا، لايمنع وجوده صفة للآخر وكونه صفةً للآخر لايبطل وجوب كونه صفةً له.

فنقول: كلامنا فى تعيين وجوب الوجود صفة له، من حيث هو له، من حيث لايلتفت فيه إلى الآخر، فذلك ليس صفة للآخر بعينه؛ بل مثلها

١ـ «هذه» خ.ل.

الواجب فيها ما يجب فى تلك بعينها.

وبعبارة أخرى نقول: إن كان الواحد منها واجب الوجود، وكونه هو بعينه، إما أن يكون واحدا، فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره. وإن كان كونه واجب الوجود، غير كونه هو بعينه، فمقارنة واجب الوجود لأنه هو بعينه، إما أن يكون أمراً لذاته، أو لعلةٍ وسبب موجب غيره. فإن كان لذاته، ولأنه واجب الوجود، فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه؛ وإن كان لعلةٍ وسبب موجب غيره، فلكونه هذا بعينه سببٌ، فلخصوصية وجوده المنفرد سببٌ، فهو معلول.

فإذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كأنواع تحت جنس، وواحد بالعدد ليس كأشخاص تحت نوع، بل معنى شَرح اسمه له فقط، ووجوده غير مشترك فيه. وسنزيد هذا إيضاحا فى موضع آخر. فهذه الخواص التى يختص بها واجب الوجود.

وأما الممكن الوجود، فقد تبين من ذلك خاصيّته وهو أنه يحتاج ضرورة إلى شىء آخر يجعله بالفعل موجودا. وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائماً، باعتبار ذاته، ممكن الوجود، لكنه ربما عرض أن يجب وجوده بغيره، وذلك إما أن يعرض له دائماً، وإما أن يكون وجوب وجوده عن غيره ليس دائما، بل فى وقتٍ دون وقت. فهذا يجب أن تكون له مادة تتقدم وجوده بالزمان، كما سنوضحه.

والذى يجب وجوده لغيره دائما فهو أيضا غير بسيط الحقيقة[1]. لأن

١ـ نقل عبارته في الأسفار هكذا: «والذي يجب وجوده بغيره دائماً إن كان فهو غير بسيط الحقيقة» (ج١، ص١٤، ط١).

الذی له باعتبـار ذاته غير الذی له من غيره، وهو حـاصل الهوية منهما جمـيعاً فی الوجود، فلذلك لاشیء غيـر واجب الوجود بعريٍّ عن ملابستـه ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد، وغيره زوج تركيبی[١] .

١ـمن الإمكان والوجوب بالغيـر، كما في جميع مـا سواه تعالى، ومن القوّة والفعل ايضـاً كما في عالـم الطبيعة .

الفصل الثامن من المقالة الأولى

فى بيان الحق، والصدق، والذب عن أول الأقاويل فى المقدمات الحقة

أما الحق فيفهم منه الوجود[١] فى الأعيان مطلقاً[٢]، ويفهم منه الوجود الدائم، ويفهم منه حال القول أو العقد الذى يدل على حال الشىء فى الخارج إذا كان مطابقاً له، فنقول: هذا قول حق، وهذا اعتقاد حق. فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائما، والممكن الوجود حق بغيره، باطل فى نفسه. فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل فى نفسه.

وأما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق، إلاّ أنه صادق فيما أحسب باعتبار نسبته إلى الأمر، وحق باعتبار نسبة الأمر إليه.

وأحق الأقاويل أن يكون حقاً ما كان صدقه دائما، وأحق ذلك ما كان صدقه أوليا ليس لعلة.

وأول كل الأقاويل الصادقة الذى اليه ينتهى كل شىء فى التحليل، حتى

١ـ أي نفس الأمر مطلقاً.

٢ـ سواء كان واجباً أو ممكناً، وسواء كان جوهراً أو عرضاً.

انه يكون مقولا بالقوة أو بالفعل فى كل شىء يُبين أو يَتبين به كما بيناه فى كتاب البرهان هو[١] أنه: لا واسطة بين الإيجاب والسلب. وهذه الخاصّة ليست من عوارض شىء إلّا من عوارض الموجود بما هو موجود، لعمومه فى كل موجود.

والسوفسطائى إذا أنكر هذا، فليس ينكره إلّا بلسانه معانداً، أو يكون قد عرض له شبهة فى أشياء فسد عليه عنده فيها طرفَا النقيض لغلطٍ جرى عليه مثلا، لأنه لايكون حصل له حال التناقض وشرائطه.

ثم إن تبكيت السوفسطائى، وتنبيه المتحير أبدا، أنما هو فى كل حال على الفيلسوف، ويكون لامحالة بضرب من المحاورة. ولاشك أن تلك المحاورة تكون ضرباً من القياس الذى يلزم مقتضاه، إلّا أنه لايكون فى نفسه قياسا يلزم مقتضاه، ولكن يكون قياسا بالقياس.

وذلك لأن القياس الذى يلزم مقتضاه على وجهين: قياس فى نفسه، وهو الذى تكون مقدماته صادقة فى أنفسها، وأعرف عند العقلاء من النتيجة، ويكون تأليفه تأليفا منتجا، وقياس كذلك بالقياس، وهو أن تكون حال المقدمات كذلك عند المحاور حتى يسلم الشئ وإن لم يكن صدقا أَوْ إن كان صدقا لم يكن أعرف من النتيجة التى لايسلمها، فيؤلّف عليه بتأليف صحيح مطلق أو عنده. وبالجملة فقد كان القياس ما إذا سلمت مقدماته لزم منه شئ، فيكون ذلك قياسا من حيث هو كذا. ولكنه ليس يلزم أن يكون كل قياس قياسا يلزم مقتضاه، لأن مقتضاه يلزم إذا سلّم، فإذا لم يسلم كان قياسا. لأنه قد أورد فيه ما إذا وضع وسلم لزم، ولكن

١ـ خبر لقوله: «اول كلّ الأقاويل ...».

لمّا لم يسلّم بعدُ لم يلزم مقتضاه، فيكون القياس قياسا، أعم من كونه قياسا يلزم مقتضاه.

وكونه قياساً يلزم مقتضاه، هو أيضا على قسمين، على ما علمت، فالقياس الذى يلزم مقتضاه بحسب الأمر فى نفسه، هو الذى مقدماته مسلمة فى أنفسها، وأقدم من النتيجة. وأما الذى هو بالقياس، فالذى قد سلم المخاطب مقدماته، فيلزمه النتيجة.

ومن العجائب أن السوفسطائى الذى غرضه المماراة يضطر إلى أحد الأمرين: إما إلى السكوت والإعراض، وإما إلى الاعتراف لامحالة بأشياء، والاعتراف بأنها تنتج عليه.

وأما المتحير فعلاجه حل شبهة، وذلك لأن المتحير لامحالة أنما وقع فيما وقع فيه إما لما يراه من تخالف الأفاضل الأكثرين، ويشاهده من كون رأى كل واحد منهم مقابلا لرأى الآخر الذى يجده قرنا[١] له، لايَقْصُرُ عنه، فلايجب عنده أن يكون أحد القولين أولى بالصّدق من الآخر.

وإما لأنه سمع من المذكورين المشهورين المشهود لهم بالفضيلة أقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة، كقول من قال: إن الشىء لايمكنك أن تراه مرتين، بل ولامرة واحدة، وإن لاوجود لشئ فى نفسه، بل بالإضافة. فإذا كان قائل مثل هذا القول مشهوراً بالحكمة لم يكن بعيدا أن يتحير الشادى[٢] لقوله.

وإما لأنه قد اجتمع عنده قياسات متقابلة النّتائج ليس يقدر على أن يختار

١ـ «قَرْن: همسال وهمسر مرد» كما في منتهى الأرب.

٢ـ «الشادي: آنكه بعض از ادب آموخته باشد» كما في منتهى الأرب. فى مادة «ش دو».

واحدا منها ويزيّف الآخر .

فالفيلسوف يتدارك ما عرض لأمثال هؤلاء من وجهين : احدهما حل ما وقع فيه من الشك ؛ والثانى التنبيه التام على أنه لايمكن أن يكون بين النقيضين واسطة .

أما حل ما وقع فيه فمن ذلك أن يعرّفه أن الناس ناسٌ لاملائكة . ومع ذلك فليس يجب أن يكونوا متكافئين فى الإصابة ، ولايجب إذا كان واحد أكثر صوابا فى شىء من آخر ، أن لايكون الآخر أكثر صواباً منه فى شىء آخر . وأن يعرّف أن أكثر المتفلسفين يتعلم المنطق وليس يستعمله ، بل يعود آخر الأمر فيه إلى القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كف عنان أو جذب خِطام[1] .

وان من الفضلاء من يرمز أيضا برموز ، ويقول ألفاظاً ظاهرة مستشنعة أو خطأ وله فيها غرضٍ خفى ، بل أكثر الحكماء ، بل الأنبياء الذين لايؤتون من جهة غلطاً أو سهواً هذه وَتيرتهُم . فهذا يزيل شغل قلبه من جهة ما استنكر من العلماء . ثم يعرّفه فيقول : إنك إذا تكلمت فلايخلو إما أن تقصد بلفظك نحو شىء من الأشياء بعينه ، أولا تقصد ، فإن قال إذا تكلمت لم أفهم شيئا ، فقد خرج هذا من جملة المسترشدين المتحيرين ، وناقض الحال فى نفسه ، وليس الكلام معه هذا الضرب من الكلام .

وإن قال : إذا تكلمت فهمت باللفظ كل شىء فقد خرج عن الاسترشاد . فان قال : إذا تكلمت فهمت به شيئاً بعينه ، أو أشياء كثيرة معدودة محدودة . فعلى كل حال فقد جعل للفظ دلالة على أشياء باعيانها لامدخل فى تلك

١ـ مهار .

الدلالة غيرُها. فإن كانت تلك الكثرة تتفق فى معنى واحد فقد دل أيضا على معنى واحد، وإن لم يكن كذلك فالاسم مشترك، ويمكن لامحالة ان يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما؛ فهذا يسلمه من قام مقام المسترشدين المتحيرين.

وإذا كان الاسم دليلاً على شىء واحد كالإنسان مثلا فاللا إنسان، أعنى ما هو مباين للإنسان لايدل عليه ذلك الاسم بوجه من الوجوه. فالذى يدل عليه اسم الإنسان لايكون الذى يدل عليه اسم للا إنسان، فإن كان الإنسان يدل على اللا إنسان، فيكون لامحالة الإنسان، والحجر، والزورق، والفيل شيئا واحدا؛ بل يدل على الأبيض، والأسود، والثقيل، والخفيف، وجميع ما هو خارج مما دل عليه اسم الإنسان. وكذلك حال المفهوم من الألفاظ هذه، فيلزم من هذا أن يكون كلُّ شىءٍ كلَّ شىءٍ وأن يكون لاشىء من الأشياء نفسه، وأن لايكون للكلام مفهوم.

ثم لايخلو إما أن يكون هذا حكم كل لفظ، وحكم كل مدلول عليه باللفظ، أو يكون بعض هذه الأشياء بهذه الصفة، وبعضها بخلافها. فإن كان هذا فى كل شىء فقد عرض أن لا خطاب ولا كلام، بل لاشبهة ولا حجة أيضا. وإن كان فى بعض الأشياء قد تتميز الموجبة من السالبة، وفى بعضها لاتتميز، فحيث تتميز يكون لامحالة ما يدل عليه الإنسان غير ما يدل عليه باللا إنسان؛ وحيث لايتميز مثلا كالأبيض واللا أبيض يكون مدلولهما واحدا، فيكون كل شىء هو لا أبيض فهو أبيض، وكل شىء هو أبيض فهو لا أبيض، فالإنسان إذا كان له مفهوم متميز فإن كان أبيض فهو أيضا اللاّأبيض الذى هو والأبيض واحد، واللا إنسان كذلك؛ فيعرض مرة أخرى أن يكون الإنسان واللا إنسان غير متميزين.

فهذا وامثاله قد تزيح[١] علة المتحيّر المسترشدين فى أن يعرف أن الإيجاب والسلب لايجتمعان[٢]، ولا يصدقان[٣] معا. وكذلك ايضا قد تبين له أنهما لايرتفعان[٤] ولايكذبان معا[٥]، فإنه إذا كذبا معا فى شئ، كان ذلك الشئ ليس بانسان مثلا، وليس أيضا بلا إنسان. فيكون قد اجتمع الشيء الذى هو اللا إنسان وسالبه الذى هو لا لا إنسان، وقد نبه على بطلانه. فهذه الأشياء وما يشبهها مما لايحتاج ان نطوّل فيه، وبحلّ الشُّبَهِ المتقابلة من قياسات المتحير يمكننا أن نهديه.

وأما المتعنّت[٦] فينبغى أن يكلف شروع النار، إذ النار واللانار واحد؛ وأن يؤلم ضربا، إذ الوجع واللاوجع واحد؛ ، وأن يمنع الطعامَ والشراب، إذ الأكل والشرب وتركهما واحد.

فهذا المبدأ الذى ذببنا عنه من يكذّبه، هو أولَ مبادئ البراهين، وعلى الفيلسوف الأول[٧] أن يذب عنه. ومبادئ البراهين تنفع فى البراهين. والبراهين تنفع فى معرفة الأغراض الذاتية لموضوعاتها. لكن معرفة جوهر الموضوعات الذى كانت فيما سلف تعرف بالحد فقط، فمما يلزم الفيلسوف ههنا أن يحصّله، فيكون لهذا العلم الواحد أن يتكلم فى الأمرين جميعا.

١ـمن الإزاحة اي تزيل.

٢ـاي باعتبار المشتق.

٣ـاي باعتبار المبدأ.

٤ـاي باعتبار المشتق.

٥ـ اي باعتبار المبدأ.

٦ـيعنى به السوفسطائي.

٧ـاي من يعلم الفلسفة الأولى.

لكن قد يشكل على هذا أنه إن تكلم هذا، على سبيل التحديد والتصور، فهو ذلك الذى يتكلم فيه صاحب العلم الجزئى، وإن تكلم فيها فى التصديق صار الكلام فيها برهانيا.

فنقول: إن هذه التى كانت موضوعات فى علوم أخرى تصير عوارض فى هذا العلم، لأنها أحوال تعرض للموجود، وأقسام له، فيكون ما لا يبرهن عليه فى علم آخر، يبرهن عليه ههنا.

وأيضا إذا لم يلتفت إلى علم آخر وقسم موضوع هذا العلم نفسه إلى جوهر وعوارض تكون خاصة له، فيكون ذلك الجوهر الذى هو موضوع لعلم ما اذ الجوهر مطلقا، ليس موضوع هذا العلم، بل قسما من موضوعه، فيكون بنحو ما عارضاً لطبيعة موضوعه، الذى هو الموجود، أن صار ذلك الجوهر دون شىء آخر لطبيعة الموجود أن يقارنه أو يكون هو. فإن الموجود طبيعة يصح حملها على كل شىء، كان ذلك الجوهر أو غيره. فإنه ليس لأنه موجود هو جوهر، أو جوهر ما، وموضوع ما، على ما فهمت، قبل هذا، فيما سلف.

ومع هذا كله فليس البحث عن مبادئ التصور والحد حداً ولا تصوراً، ولا البحث عن مبادئ البرهان برهانا، حتى يصير البحثان المتخالفان بحثا واحدا.

المقالة الثانية

وفيها اربعة فصول :

الفصل الأوّل : فى تعريف الجوهر واقسامه بقول كلى

الفصل الثاني : فى تحقيق الجوهر الجسماني و ...

الفصل الثالث : فى ان المادة الجسمانية لاتتعرى عن الصورة

الفصل الرابع : فى تقديم الصورة على المادة فى مرتبة الوجود

الفصل الأوّل من المقالة الثانية

فى تعريف الجوهر وأقسامه بقول كلى

فنقول: إن الوجود للشىء قد يكون بالذات مثل وجود الإنسان إنساناً، وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد أبيض. والأمور التى بالعرض لاتحدّ. فلنترك الآن ذلك ولنشتغل بالموجود، والوجود الذى بالذات.

فأقدَمُ أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر، وذلك لأن الموجود على قسمين: أحدهما، الموجود فى شىء آخر، ذلك الشىء الآخر متحصل القوام والنوع فى نفسه، وجودا لا كوجود جزء منه، من غير أن يصح مفارقته لذلك الشىء، وهو الموجود فى موضوع.

والثانى، الموجود من غير أن يكون فى شىء من الأشياء بهذه الصفة، فلايكون فى موضوع ألبتة، وهو الجوهر.

واذ كان ما أشير إليه فى القسم الأول موجوداً فى موضوع، فذلك الموضوع لايخلو أيضا من أحد هذين الوصفين؛ فإن كان الموضوع جوهرا فقوام العرض فى الجوهر، وإن لم يكن جوهرا كان أيضا فى موضوع ورجع البحث إلى الابتداء، واستحال ذهاب ذلك إلى غير نهاية، كما سنبيّن فى مثل هذا المعنى خاصة. فيكون لامحالة بآخره فيما ليس فى موضوع، فيكون

فى جوهر، فيكون الجوهر مقوم العرض موجودا، وغير متقوم بالعرض، فيكون الجوهر هو المقدّم فى الوجود.

وأما أنه هل يكون عرض فى عرض، فليس بمستنكر، فإن السّرعة فى الحركة، والاستقامة فى الخطّ، والشكل المسطح فى البسيط، وأيضا فإن الأعراض تنسب إلى الوحدة والكثرة، وهذه، كما سنبين لك، كلها أعراض. والعرض وإن كان فى عرض فهما جميعاً معا فى موضوع، والموضوع بالحقيقة هو الذى يقيمهما جميعاً، وهو قائم بنفسه.

ثم قد جوّز كثير ممن يدعى المعرفة أن يكون شئ واحد من الأشياء جوهرا وعرضا معا بالقياس إلى شيئين، فيقول: إن الحرارة عرض فى غير جسم النار، لكنها فى جملة النار ليست بعرض لأنها موجودة فيها كجزء، وأيضا ليس يجوز رفعها عن النار، والنار تبقى، فإذن وجودها فى النار ليس وجود العرض فيها، فاذا لم يكن وجودها فيها وجود العرض فيها، فوجودها فيها وجود الجوهر. وهذا غلط كبير، وقد أشبعنا القول فيه فى أوائل المنطق، وإن لم يكن ذلك موضعه، فإنهم إنما غلطوا فيه هناك.

فنقول: قد علم، فيما سلف، أن بين المحل والموضوع فرقاً، وأن الموضوع يعنى به ما صار بنفسه ونوعيته قائما، ثم صار سببا لأن يقوم به شىء فيه ليس كجزء منه. وأن المحل كل شىء يحلّه شىء فيصير بذلك الشىء بحالٍ مّا، فلايبعد أن يكون شىء موجودا فى محل ويكون ذلك المحل لم يصر بنفسه نوعا قائما كاملا بالفعل، بل إنما تحَصّل قوامه من ذلك الذى حله وحده، أو مع شىء آخر، أو أشياء أخرى اجتمعت، فصيّرت ذلك الشىء موجوداً بالفعل، أو صيرته نوعا بعينه. وهذا الذى يحلّ هذا المحل يكون لامحالة موجوداً لا فى موضوع. وذلك لأنه ليس يصلح أن يقال: إنه فى شىء، إلاّ

فى الجملة، أو فى المحل، وهو فى الجملة كجزء، وكانّ الموضوع ما يكون فيه الشىء، وليس كجزء منه، وهو فى المحل ليس كشىء حصل فى شىء، ذلك الشىء قائم بالفعل نوعا، ثم يقيم الحالّ فيه؛ بل هذا المحل جعلناه إنما يتقوم بالفعل بتقويم ما حلّه، أَوْ جعلناه إنما تتم له به نوعيّته إذا كانت نوعيته أنما تحصل به أو تصير له نوعيّتُهُ باجتماع أشياء جملتها يكون ذلك النوع.

فبين أن بعض ما فى المحل ليس فى موضوع. وأما إثبات هذا الشىء الذى هو فى محل دون موضوع، فذلك علينا إلى قريب.

وإذا أثبتناه، فهو الشىء الذى يخصّه فى مثل هذا الموضع باسم الصورة، وإن كنا قد نقول لغيره أيضا صورةً باشتراك الاسم. وإذا كان الموجود لا فى موضوع هو المسمى جوهراً، فالصورة أيضا جوهر.

فأما المحل الذى لايكون فى محل آخر فلايكون فى موضوع لامحالة، لأن كل موجود فى موضوع فهو موجود فى محل وليس ينعكس. فالمحل الحقيقى أيضا جوهر، وهذا المجتمع أيضا جوهر.

وقد عرفت من الخواص التى لواجب الوجود أن واجب الوجود لايكون إلّا واحداً، وأن ذا الأجزاء والمكافى لوجوده لايكون واجب الوجود، فمن هذا يعرف أن هذا المركب، وهذه الأجزاء كلها فى أنفسها، ممكنة الوجود، وأن لها لامحالة سببا يوجب وجودها.

فنقول أولا: إن كل جوهر فإما أن يكون جسماً، وإما أن يكون غير جسم، فإن كان غير جسم فإما أن يكون جزء جسم، وإما أن لايكون جزء جسم، بل يكون مفارقا للاجسام بالجملة. فإن كان جزء جسم فإما أن يكون صورته، وإما أن يكون مادته. وإن كان مفارقا ليس جزء جسم فإما أن

تكون له علاقة تصرف ما فى الأجسام بالتحريك ويسمى نفساً، أو يكون متبرئا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلاً. ونحن نتكلم فى إثبات كل واحد من هذه الأقسام.

الفصل الثاني من المقالة الثانية

فى تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه
وأول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته .

أما بيان أن الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفا من أجزاء لاتتجزأ، فقد فرغنا عنه .

وأما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة بأن يقال : إن الجسم جوهر طويل عريض عميق، فيجب أن ينظر فى كيفية ذلك . لكن كل واحد من ألفاظ الطول والعرض والعمق يفهم منه أشياء مختلفة . فتارة يقال : طول للخط كيف كان، وتارة يقال طول لأعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا، وتارة يقال طول لأعظم الأبعاد المختلفة الممتدة المتقاطعة كيف كانت خطاً أو غير خط، وتارة يقال طول للبعد المفروض بين الرأس ومقابله من القدم أو الذنب من الحيوان .

وأما العرض فيقال للسطح نفسه، ويقال لأنقص البعدين مقدارا، ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار .

والعمق أيضا قد يقال لمثل البعد الواصل بين السطحين، وقد يقال له مأخوذا ابتداءه من فوق، حتى إن ابتدئ من أسفل سمى سَمْكاً . فهذه

هى الوجوه المشهورة فى هذا.

وليس يجب أن يكون فى كل جسم خط بالفعل، فإن الكرة ليس فيها خط بالفعل ألبتة ولا يتعين فيها المحور ما لم تتحرك؛ وليس من شرط الكرة أن تصير جسما أن تكون متحركة حتى يظهر فيها محور أو خط آخر. فإنها تتحقق جسما بما تتحقق[١] الجسمية، ثم تعرض لها أو تلزمها الحركة. وأيضا الجسم ليس يجب أن يكون فيه من حيث هو جسم سطح، فإنه إنما يجب فيه من حيث يكون متناهيا، وليس يحتاج فى تحقّقه جسما وفى معرفتنا إياه جسما إلى أن يكون متناهيا، بل التناهى عارض لازم له، ولذلك لاتحتاج إلى تصوره للجسم حين نتصور الجسم. ومن تصور جسماً غير متناه فلم يتصور جسما لاجسما، ولا يتصور عدم التناهى إلاّ للمتصور جسما. لكنه أخطأ كمن قال: إن الجسم آلة، فقد أخطأ فى التصديق ولم يخطئ فى تصور بسيطَيْه وهما الموضوع والمحمول.

ثم إن كان لابد للجسم فى تحققه جسما أن يكون له سطح فقد يكون جسم محيط به سطح واحد وهو الكرة. وليس أيضا من شرط الجسم فى أن يكون جسماً أن يكون له أبعاد متفاضلة، فإن المكعب أيضا جسم مع أنه محاط بحدود ستة، ومع ذلك ليس فيه أبعاد متفاضلة حتى يكون له طول وعرض وعمق بأحد المعانى.

ولا أيضا يتعلق كونه جسماً بأن يكون موضوعا تحت السماء، حتى تعرض له الجهات لأجل جهات العالم، ويكون له طول وعرض وعمق بمعنى آخر، وإن كان لابد من أن يكون إما سماء وإما فى سماء.

١ـ «يحقق» خ. ل.

فبيّن من هذا أنه ليس يجب أن يكون فى الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتى يكون جسما بالفعل .

فإذا كان الأمر على هذا ، فكيف يمكننا أن نضطر أنفسنا إلى فرض أبعاد ثلاثة بالفعل ، موجودة فى الجسم ، حتى يكون جسما ، بل معنى هذا الرسم للجسم أن الجسم هو الجوهر الذى يمكنك أن تفرض فيه بُعداً كيف شئت ابتداء ، فيكون ذلك المبتدأ هو الطول ، ثم يمكنك أن تفرض أيضا بُعداً آخر مقاطعا لذلك البعد على قوايم ، فيكون ذلك البعد الثانى هو العرض ، ويمكنك أن تفرض فيه بُعداً ثالثا مقاطعا لهذين البعدين على قوائم تتلاقى الثلاثة على موضع واحد ، ولا يمكنك أن تفرض بُعداً عمودياً بهذه الصفة غير هذه الثلاثة .

وكون الجسم بهذه الصفة هو الذى يشار لأجله إلى الجسم بأنه طويل عريض عميق ، كما يقال : إن الجسم هو المنقسم فى جميع الأبعاد . وليس يعنى به أنه ينقسم بالفعل مفروغ عنه ، بل على أنه من شأنه أن يفرض فيه هذا القسم .

فهكذا يجب أن يعرّف الجسم ، وهو أنه الجوهر الذى كذا صورته ، وهو بها هو ماهو ، ثم سائر الأبعاد المفروضة فيه بين نهاياته ونهاياته أيضا وأشكاله وأوضاعه أمور ليست بمقوّمة ، بل هى تابعة لجوهره . وربما لزم بعض الأجسام شيء منها أو كلها ، وربما لم يلزم بعض الأجسام شيء منها أو بعضها .

ولو أنك أخذت شمعة فشكّلتها بشكل افترض لها أبعاد بالفعل بين تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة ، ثم إذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها بالفعل واحداً بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر ، بل حدثت أبعاد

أخرى مخالفة لتلك بالعدد، فهذه الأبعاد هى التى من باب الكم.

فإن اتفق أن كان جسما، كالفلك مثلا، تلزمه أبعاد واحدة، فليس ذلك له بما هو جسم، بل لطبيعة أخرى حافظة لكمالاته الثانية. فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة. وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية. فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لايخالف جسما آخر بأنه أكبر أو اصغر، ولايناسبه بأنه مساوٍ أو معدود به أوْ عادّله أو مشارك أو مباين، وإنما ذلك له من حيث هو مقدّر ومن حيث جزء منه يعده. وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التى ذكرناه. وهذه أشياء قد شرحناها لك بوجه أبسط فى موضع آخر تحتاج أن تستعين به.

ولهذا مايكوّن الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد، فيختلف مقدار جسميته. وجسميّته التى ذكرناها لاتختلف ولاتتغير، فالجسم الطبيعى جوهر بهذه الصفة.

وأما قولنا: الجسم التعليمى. فإما أن يقصد به صورة هذا من حيث هو محدّد، مقدّر، مأخوذ فى النفس، ليس فى الوجود، أو يقصد به مقدار ما ذو اتصال أيضا بهذه الصفة من حيث له اتصال محدود مقدّر كان فى نفس أو فى مادة. فالجسم التعليمى كأنه عارض فى ذاته لهذا الجسم الذى بيناه، والسطح نهايته، والخط نهاية نهايته. وسنوضح القول فيها بعدُ، وننظر فى أن الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم الطبيعى.

فنقول أولا: إن من طباع الأجسام أن تنقسم ولايكفى فى إثبات ذلك المشاهدات؛ فإن لقائل أن يقول: إن الأجسام المشاهدة ليس شىء منها هو جسم واحد صرفا، بل هى مؤلفة من أجسام، وإن الأجسام الوحدانية غير محسوسة، وأنها لايمكن أن تنقسم بوجه من الوجوه.

وقد تكلّمنا على إبطال هذا بالبيانات الطبيعية، وخصوصا على أسهل المذاهب نقضاً، وهو مذهب من خالف بينها بالأشكال. فإن قال قائل: إن طبايعها وإن أشكالها متشاكلة. فحينئذ يجب أن يبطل مذهبه ورايه بما أقول.

فنقول: إن جعل أصغر الأجسام لاقسمة فيه لابالقوة ولا بالفعل حتى كان كالنقطة جملة، فإن ذلك الجسم يكون لامحالة حكمه حكم النقطة فى امتناع تأليف الجسم المحسوس عنه، وإن لم يكن كذلك، بل كان فى ذاته بحيث يمكن أن يفرد منه قسم عن قسم. لكنه ليس يطيع الفصل المفرق بين القسمين اللذين يمكن فرضهما فيه توهما.

فنقول: لايخلو إما أن يكون حال ما بين القسم والقسم مخالفة لحال ما بين الجزء والجزء فى أن الجزءين لايلتحمان وأن القسمين لايفترقان، أمرا لطبيعة الشيء وجوهره، أو بسبب من خارج عن الطبيعة والجوهر. فإن كان سببا من خارج عن الطبيعة والجوهر فإما أن يكون سبباً يتقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة للمادة والمحل للعرض، أو سبباً لايتقوم به. فإن كان سببا لايتقوم به فجائز من حيث الطبيعة والجوهر أن يكون بينهما التيام عن افتراق وافتراق عن التيام، فتكون هذه الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة للانقسام وإنما لم ينقسم بسبب من خارج. وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله.

وأما إن كان ذلك السبب يتقوّم به كل واحد من الأجزاء إما تقوماً داخلا فى طبيعته وماهيته، أو تقوما فى وجوده بالفعل غير داخل فى ماهيته مختلفاً فيه[1] فيعرض أول ذلك أن هذه الأجسام مختلفة الجواهر. وهؤلاء

١ـ «ويختلف فيه» خ. ل.

لا يقولون به.

وثانيا أن[١] طبيعة الجسمية التى لها لايكون مستحيلاً عليها ذلك وإنما يستحيل ذلك عليها من حيث صورة تنوّعها، ونحن لانمنع ذلك، ويجوز أن يقارن الجسمية شيءٌ يجعل ذلك الجسم قائما نوعاً لايقبل القسمة ولا الاتصال بغيره؛ وهذا قولنا فى الفلك. والذى يحتاج إليه ههنا هو أن تكون طبيعة الجسمية لاتمنع ذلك بما هى طبيعة الجسمية.

فنقول أولا: قد تحققنا أن الجسمية من حيث هى جسمية ليست غير قابلة للانقسام، ففى كل طباع الجسمية أن تقبل الانقسام. فيظهر من هذا أن صورة الجسم[٢] والأبعاد قائمة فى شيء. وذلك أن هذه الأبعاد هى الاتصالات أنفسها أو شيء يعرض للاتصال[٣]، على ما سنحققها، وليست أشياء يعرض لها الاتصال. فان لفظ الأبعاد إسم لنفس الكميات المتصلة لا للأشياء التى عرض لها الاتصال. والشيء الذى هو الاتصال نفسه أو المتصل بذاته فمستحيل أن يبقى هو بعينه، وقد بطل الاتصال. فكل اتصال بُعْدٌ إذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل بَعْدان آخران. وكذلك إذا حدث اتصال، أعنى الاتصال بالمعنى الذى هو فصل لاعرض، وقد بينا هذا فى موضع آخر. فقد حدث بُعْدٌ آخر وبطل كل واحد مما كان بخاصيته. ففى الأجسام إذن شيءٌ موضوع للاتصال والانفصال، ولما يعرض للاتصال

١ـإثبات الهيولى ببرهان الوصل والفصل. وراجع أيضاً الفصل السادس من النمط الأول من الإشارات فى اثبات الهيولى للجسم ببرهان الوصل والفصل.

٢ـصورة الجسم هي الصورة الجسمية الطبيعية، والأبعاد هي التعليمي.

٣ـاي للصورة الجسمية الطبيعية، وسياتي كلام الشيخ في ذلك في اول الفصل الرابع من الثالثة: «اما الجسم الذي هو الكم فهو المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة».

من المقادير المحدودة.

وأيضا[١] فإن الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية، فهو شيء بالفعل؛ ومن حيث هو مستعد أيَّ استعداد شئتَ فهو بالقوة؛ ولايكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا آخر، فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل. فصورة الجسم تقارن شيئا آخر غيراً له في أنه صورة، فيكون الجسم جوهراً مركباً من شيء عنه له القوة، ومن شيء عنه له الفعل. فالذى له به الفعل هو صورته، والذى عنه بالقوة هو مادته، وهو الهيولى.

ولسائل أن يسأل فيقول: فالهيولى أيضا مركبة، وذلك لأنها فى نفسها هيولى وجوهر بالفعل، وهى مستعدة أيضا.

فنقول: إن جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئا آخر إلّا أنه جوهر مستعد لكذا، والجوهرية التى لها ليس تجعلها بالفعل شيئا فى الأشياء، بل تُعدِّها لأن تكون بالفعل شيئا بالصورة. وليس معنى جوهريتها إلّا أنها أمر ليس فى موضوع بالقوّة. فالإثبات ههنا هو أنه أمر، وأما أنه ليس فى موضوع فهو سلب، «وأنه أمر» ليس يلزم منه أن يكون شيئا معينا بالفعل لأن هذا عام، ولايصير الشيء بالفعل شيئا بالأمر العام ما لم يكن له فصل يخصّه، وفصله أنه مستعد لكل شيء، فصورته التى تظن له هى أنه مستعد قابل.[٢]

فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى تكون بها بالفعل، وحقيقة أخرى بالقوة؛

١ـإثبات الهيولى ببرهان القوّة والفعل.

٢ـراجع ص١٣٧، ج٢ من الأسفار.

إلّا أن تطرءَ عليه حقيقة من خارج، فتصير بذلك بالفعل وتكون، في نفسها واعتبار وجود ذاتها، بالقوة. وهذه الحقيقة هي الصورة. ونسبة الهيولى إلى هذين المعنيين أشبه بنسبة البسيط إلى ما هو جنس وفصل من نسبة المركب إلى ماهو هيولى وصورة.

فقد بان من هذا أن صورة الجسمية من حيث هي صورة الجسمية محتاجة إلى مادة، ولأن طبيعة الصورة الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لاتختلف. فإنها طبيعية واحدة بسيطة، ليس يجوز أن تتنوع بفصول تدخل عليها بما هي جسمية، فإن دخلتها فصول تكون أمورا تنضاف اليها من خارج، وتكون أيضا إحدى الصور المقارنة للمادة، ولايكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية.

وبيان هذا هو أن الجسمية إذا خالفت جسمية أُخرىٰ فيكون لأجل أن هذه حارة وتلك باردة، أو هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة أرضية. وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بأن يكون خطا أو سطحا أو جسما[1]، وكالعدد الذي ليس هو شيئا محصلا ما لم يتنوع اثنين أو ثلاثة أو أربعة. ثم إذا تحصّل[2] لايكون تحصله بأن ينضاف اليه شيء من خارج، وتكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية أو العددية دونها طبيعة قائمة مشار إليها تنضاف إليها طبيعة أخرى فتتنوّع بها؛ بل تكون طبيعة الاثنينية نفسها هي العددية التي تحمل على الاثنينية وتختص بها، والطولية نفسها هي المقدارية التي تحمل عليها وتختص بها.

١ـأي جسماً تعليمياً.

٢ـأي اذا تحصّل كلّ واحد من المقدار والعدد، لايكون تحصّل كلّ واحد منهما بان ينضاف إلى كل واحد منهما شيء...

وأما ههنا فلايكون كذلك، بل الجسمية إذا أضيف اليها صورة أخرى لاتكون تلك الصورة التى تظن فصلا والجسمية باجتماعها جسمية، بل تكون الجسمية احديٰهما متحصلة فى نفسها متحققة. فإنا نعنى ههنا بالجسمية التى كالصورة لا التى كالجنس، وقدعرفت الفرق بينهما فى كتاب البرهان، وسيأتيك ههنا إيضاح وبيان لذلك.

على أنك قد تحققت فيما تبين لك الفرق بينهما، فما كان كالمقدار يجوز أن تكون أنواعه تختلف بأمور لها فى ذاتها؛ والمقدار المطلق لايكون له فى ذاته شيء منها، وذلك لأن المقدار المطلق لاتتحصل له ذات متقررة إلّا أن تكون خطا أو سطحا، فإذا تحصل خطا أو سطحا جاز أن يكون للخط لذاته، مخالفة للسطح بفصل هو محصل لطبيعة المقدارية، خطا أو سطحا.

وأما الجسمية التى نتكلم فيها فهى فى نفسها طبيعة محصلة، ليس تحصّل نوعيتها بشيء ينضم إليها، حتى لو توهمنا أنه لم ينضم إلى الجسمية معنى، بل كانت جسميّتُه لم يمكن أن تكون متحصّلةً فى أنفسنا إلّا مادة واتصال فقط. وكذا إذا أثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لأن الاتصال نفسه لايتحصل لنا إلّا بإضافته إليه وقرنه به، بل بحجج أخرى تبيّن أن الاتصال لايوجد بالفعل وحده. فليس أن لايوجد الشيء بالفعل موجودا هو أن لاتتحصل طبيعته، فإن البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنىً متخصّصاً، أتَّم تخصيصه الذى هو فى ذاته؛ ثم لايجوز أن يوجد بالفعل إلّا فى مادة.

وأما المقدار مطلقا فيستحيل أن يتحصّل طبيعة مشارا إليها إلّا أن يجعل بالضرورة خطاً أو سطحاً، حتى يصير جائزا أن يوجد، لا أن المقدار يجوز أن يوجد مقدارا، ثم يتبعه أن يكون خطا أو سطحا على سبيل أن ذلك شيء

لايوجد الأمر دونه بالفعل. وإن كان متحصل الذات، فإن هذا ليس كذلك، بل الجسمية تتصور أنها وجدت بالأسباب التى لها ان توجد بها وفيها وهى جسمية فقط بلا زيادة، والمقدار لايتصور أنه وجد بالأسباب التى له أن يوجد بها وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة. فذلك المقدار لذاته يحتاج إلى فصول حتى يوجد شيئا متحصلا، وتلك الفصول ذاتيات له لاتحوجه إلى أن يصير لحصولها غير المقدار. فيجوز أن يكون المقدار يخالف المقدار فى أمر له بالذات فقط.

وأما صورة الجسمية من حيث هى جسمية فهى طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها، ولايخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل فى الجسمية، ومايلحقها إنما يلحقها على أنها شىء خارج عن طبيعتها. فلايجوز إذن أن تكون جسميةٌ محتاجةً إلى مادة، وجسميةٌ غيرَ محتاجةٍ إلى مادة. واللواحق الخارجية لاتغنيها عن الحاجة إلى المادة بوجه من الوجوه، لأن الحاجة إلى المادة إنما تكون للجسمية ولكل ذى مادة لأجل ذاته، وللجسمية من حيث هى جسمية لا من حيث هى جسمية مع لاحق.

فقد بأن أنّ الأجسام مؤلفة من مادة وصورة.[١]

١ـيعنى بالمادة الهيولى الأولى ولكن كل ما قال المشاء فى تركيب الجسم من الهيولى والصورة غير مسموع جداً لما حررناه فى درر القلائد على غرر الفرائد.

الفصل الثالث من المقالة الثانية

فى أن المادة الجسمانية لاتتعرى عن الصورة[١]

ونقول الآن إنّ هذه المادّةَ الجسمانية يستحيل أن توجد بالفعل متعرّية عن الصورة. ومما يوضح ذلك بسرعة أنا بينا أن كل وجود يوجد فيه شيء بالفعل محصل قائم، وأيضا استعداد لقبول شيء آخر، فذلك الوجود مركب من مادة وصورة، والمادة الأخيرة غير مركبة من مادة وصورة.

وأيضا إنها إن فارقت الصورة الجسمية فلايخلو إما أن يكون لها وضع وحيّز فى الوجود الذى لها حينئذ، أو لايكون، فإن كان لها وضع وحيز وكان يمكن أن تنقسم فهى لامحالة ذات مقدار وقد فرض لامقدار لها، وإن لم يمكن أن تنقسم ولها وضع فهى لامحالة نقطة ويمكن أن ينتهى إليها خط، ولايجوز أن تكون مفردة الذات منحازة، على ما علمت فى مواضع.

وأما إن كان هذا الجوهر لاوضع له ولا اليه إشارة، بل هو كالجواهر المعقولة، لم يخلُ إمّا أن يحلّ فيه البُعْدُ المحصّل بأسره دفعةً، أو يتحرك هو إلى

١ـراجع الأسفار؛ ط١، ج٢، ص١٤٠.

كمال مقداره تحركاً على الاتصال. فإن حلّ فيه المقدار دفعةً وحصل لامحالة مع تقدره فى حيز مخصوص فيكون قد صادفه المقدار مختصا بحيّز، وإلّا لم يكن حيز أولى به من حيز، فقد صادفه المقدار حيث أنضاف إليه، فيكون لامحالة قد صادفه وهو فى الحيز الذى هو فيه، فيكون ذلك الجوهر متحيزا، إلّا أنه عساه أن لايكون محسوسا، وقد فرض غير متحيز ألبتة، هذا خلف. ولايجوز أن يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار، لأن المقدار إن وافاه وليس هو فى حيز كان المقدار يقترن به لا فى حيّزٍ، ولم يكن يوافيه فى حيز مخصوص من الأحياز المختلفة المحتملة له، فيكون حينئذ لاحيز له، وهذا محال؛ أو يكون فى كل حيز يمكن أن يكون له لايخصص ببعضه، وهذا أيضا محال.

وهذا يظهر ظهوراً أكثر فى توهمنا هيولى مدرةٍ مّا قد تجردت ثم حصل فيها صورة تلك المدرة، فلايجوز أن تحصل فيها وليست فى حيز، ولايجوز أن تكون تلك المدرة تحصل فى كل حيز هو بالقوة حيز طبيعى للمدرة، فإن المدرية لاتجعلها شاغلة لكل حيز لنوعها، ولاتجعلها أولى بجهة من حيزها دون جهة، ولايجوز أن توجد إلّا فى جهة مخصوصة من جملة كليّةِ الحيز، ولايجوز أن تتحصل فى جهة مخصوصة، ولامخصص له بها من الأحوال. إذ ليس إلّا اقتران صورة بمادة، وذلك مشترك الاحتمال للحصول فى أى جهة كانت من الجهات الطبيعية لأجزاء الأرض. وقد علمت أن مثل هذا الحصول فى جهة من الحيز إنما يكون فيما يكون بسبب وقوعه بالقرب منه بقسر قاسر خصص ذلك القرب باتّجاهه إلى ذلك المكان بعينه بالحركة المستقيمة أو حدوثه فى الابتداء هناك. وبذلك القرب أو وقوعه فيه بنقل ناقل لذلك تخصص، وقد أشبع لك الكلام فى هذا.

فالهيولى التى للمدرة لاتختص بعد التجريد، ثم لَبِسَ صورة المدرية بجهة إلّا أن تكون لها مع التجريد مناسبة مع تلك الجهة لتلك المناسبة لا لنفس كونها هيولى أوّلاً؛ ولا لنفس اكتسابها الصورة ثانيا تخصصت بها؛ وتلك المناسبة وضع مّا.

وكذلك إن كان قبوله المقدار بكماله لادفعة، بل على انبساط، وعلى أن كل ما من شأنه أن ينبسط، فله جهات، وكل ماله جهات فهو ذو وضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز، وقيل لاوضع له ولا حيز، وهذا خلف.

والذى أوجب هذا كلّه فَرْضُنا أنه يفارق الصورة الجسمية، فيمتنع أن يوجد بالفعل إلّا متقوما بالصورة الجسمية، وكيف تكون ذاتٌ لاحيز لها فى القوة ولا فى الفعل تقبل الكم؟ فتبيّن أن المادة لاتبقى مفارقة.

وأيضاً[١] فإنها لاتخلو إما أن يكون وجودها وجودَ قابلٍ، فيكون دائما قابلا لشىء لايعرى عن قبوله لها، وإما أن يكون لها وجودٌ خاص متقوم، ثم يلحق به أنه يقبل فيكون بوجودها الخاص المتقوم غير ذى كم وغير ذى حيز، وقد قام غير ذى كم وغير ذى حيّز فيكون المقدار الجسمانى هو الذى عرض له وصير ذاته بحيث له بالقوة أجزاء بعد ما أنّ له لِذَاته أن يتقوّم جوهرا فى نفسه غير ذى حيز ولاكمية ولاقبول قسمة.

فإن كان وجوده الخاص الذى يتقوم به لايبقى عند التكثر أصلا، فيكون ما هو متقوم بأنه لاحيز له، ولاينقسم بالوهم، والفرض يعرض له أن يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه.

وإن كانت تلك الوحدانية لا لما تتقوّم به الهيولى؛ بل لأمر آخر. ويكون

١ـدليل آخر على عدم تجرّد المادة عن الصورة.

ما فرضناه وجوداً خاصا له ليس وجودا خاصاً يتقوم به، فيكون حينئذ للمادة صورة عارضة بها تكون واحدة بالقوة والفعل، وصورة أخرى عارضة بها تكون غير واحدة بالقوة. فيكون بين الأمرين[١] شيء مشترك، هو القابل للأمرين، من شأنه أن يصير مرة وليس فى قوته أن ينقسم ومرة أخرى وفى قوته أن ينقسم أعنى القوة القريبة التى لا واسطة لها.

فلنفرض الآن هذا الجوهر وقد صار بالفعل اثنين، وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر، وحكمه أنه يفارق الصورة الجسمانية، فليفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية، فيبقى كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل. ولنفرضه بعينه لم ينقسم إلّا أنه أزيل عنه الصورة الجسمانية حتى يبقى جوهرا واحدا بالقوة والفعل، فلايخلو إما أن يكون بعينه هذا الذى بقى جوهرا وهو غير جسم، هو بعينه مثل الذى هو كجزئه الذى بقى كذلك مجرداً أو يخالفه؛ فإن خالفه فلايخلو إما أن يكون لأن هذا بقى وذلك عُدم، أو بالعكس، أو يكون كلاهما قد بقيا ـ ولكن تختص بهذا كيفيةٌ أو صورةٌ لاتوجد إلّا لذلك ـ أو يختلفان بالتفاوت بعد الاتفاق فى المقدار أو الكيفية أو غير ذلك.

فإن بقى أحدهما وعدم الآخر، والطبيعة واحدة، متشابهة، وإنما أعدم أحدَهما رفعُ الصورة الجسمانية فيجب أن يُعدِمَ الآخر ذلك بعينه.

وان اختص بهذا كيفية، والطبيعة واحدة ولم تحدث حالة إلّا مفارقة الصورة الجسمانية، ولم يحدث مع هذه الحالة إلّا مايلزم هذه الحالة، فيجب أن يكون حال الآخر كذلك.

١ـاي الصورتين.

فإن قيل : إن الأولين وهما اثنان متحدان فيصيران واحدا .

فنقول : ومحال أن يتحد جوهران ، لأنهما إن اتحدا وكل واحد منهما موجود فهما اثنان لا واحد ، وان اتحدا وأحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود؟ وإن عدما جميعا بالاتحاد وحدث شىء ثالث منهما فهما غير متحدين بل فاسدين ، وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة ، وكلامنا فى نفس المادة لا فى شىء ذى مادة .

وأما إن اختلفا بالتفاوت فى المقدار أو غير ذلك ، فيجب أن يكونا وليس لهما صورة جسمانية لهما صورة مقدارية ، وهذا خلف .

وأما أن لايختلفا بوجه من الوجوه ، فيكون حينئذ حكم الشىء لولم ينفصل عنه ماهو غيره ، هو حكمه بعينه وقد انفصل عنه غيره ، وحكمه مع غيره وحكمه وحده ومن كل جهة حكما واحدا ، هذا خلف . أعنى أن يكون حكمُ بعض الموضوع وحكم كله واحداً من كل جهة ، أعنى أن يكون لو كان الشىء لم ينقص بأن يؤخذ منه شىء كما إذا أخذ منه شىء ، وحكمه ولم يضف إليه شىء حكمه وقد أضيف إليه شىء .

وبالجملة كل شىء يجوز فى وقت من الأوقات أن يصير اثنين ، ففى طباع ذاته استعداد للانقسام لايجوز أن يفارقه ، وربما يمنع عنه (لعارض) غير استعداد الذات ، وذلك الاستعداد محال إلّا بمقارنة المقدار للذات .

فبقى أن المادة لاتتعرّى عن الصورة الجسمية . ولأن هذا الجوهر انما صار كمّاً بمقدارٍ حلّه ، فليس بكم بذاته ، فليس يجب أن تختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر ، وإن كانت الصورة الجسميةُ واحدةً ونسبة ما هو غير متجزئ ولا متكمّم فى ذاته ، بل إنما يتجزأ ويتكمم بغيره إلى أىّ مقدار يجوز وجوده نسبة واحدة ، وإلّا فله مقدار فى ذاته يطابق ما يساويه

دون ما يفضل عليه .

فبيّن من هذا أنه يمكن أن تصغر المادة بالتكاثف وتكبر بالتخلخل، وهذا محسوس بل يجب أن يكون تعين المقدار عليها بسبب يقتضى فى الوجود ذلك المقدار . وذلك السبب لايخلو إما أن تكون احدى الصور والأعراض التى تكون فى المادة، أو سببا من خارج . فإن كان سببا من خارج فإما أن يفيد ذلك المقدار المقدر بتوسط أمر آخر أو بسبب استعداد خاص . فيكون حكم هذا وحكم القسم الأول واحداً يرجع إلى أن الأجسام لاختلاف أحوالها تختلف مقاديرها . وإما أن لاتكون الإفادة بسبب ذلك وبتوسطه، فتكون الأجسام متساوية الاستحقاق للكم ومتساوية الأحجام، وهذا كاذب .

ومع ذلك أيضا فليس يجب أن يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم إلّا لأمرٍ، وأعنى بذلك الأمر شرطا ينضاف إلى المادة به تستحق المقدار المعين لا لنفس كونها مادة ولا أيضا لكونها مادة لها مُصَوِرٌ بالكمية، بل يكون للمادة شىء لأجله تستحق أن يصورها المصور بذلك الحجم والكمية . ويجوز أن تختلف بالنوع مطلقا، ويجوز أن تختلف بالأشد والأضعف ليس بالنوع مطلقا، وإن كان الأشد والأضعف قد يقارب الاختلاف فى النوع، لكن بين الاختلاف مطلقا وبين الاختلاف بالأشد والأضعف مخالفة معلومة عند المعتبرين فقد علم أن الهيولى قد تتهيأ بعينها لمقادير مختلفة وهذا أيضا مبدأ للطبيعيات .

وأيضا فإن كل جسم يختص لامحالة بحيز من الأحياز، وليس له الحيز الخاص به بما هو جسم، وإلّا لكان كل جسم كذلك، فهو إذن لامحالة مختص به لصورة ما فى ذاته، وهذا بين . وايضاً فإنه إما أن يكون غير قابل للتشكيلات والتفصيلات فيكون بصورة ما صار كذلك لأنه بما هو جسم قابل

له، وإما أن يكون قابلا لها بسهولة أو بعسر. وكيف ما كان، فهو على إحدى الصور المذكورة فى الطبيعيات. فإذن المادة الجسمية لاتوجد مفارقة للصورة. فالمادة إذن أنما تتقوم بالفعل بالصورة، فإذن المادة إذا جردت فى التوهم، فقد فعل بها ما لايثبت معه فى الوجود.

الفصل الرابع من المقالة الثانية

في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود

فقد صحّ أن المادة الجسمانية أنما تقوم بالفعل عند وجود الصورة، وأيضاً فإن الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة. فلايخلو إما أن تكون بينهما علاقة المضاف فلاتعقل ماهية كل واحدة منهما إلّا معقولة بالقياس إلى الآخر.

وليس كذلك، فإنا نعقل كثيرا من الصور الجسمانية، ونحتاج إلى تكلف شديد حتى نُثبت أن لها مادة، وكذلك هذه المادة نعقلها الجوهرَ المستعد، ولانعلم من ذلك أن ما تستعد له يجب أن يكون فيه منه شيء بالفعل إلّا ببحث ونظر.

نعم هي من حيث هي مستعدة مضافة إلى مستعد له وبينهما علاقة الإضافة، لكن كلامنا في مقايسة ما بين ذاتيهما دون مايعرض لهما من إضافة أو يلزمهما، وقد عرفت كيف هذا.

وأيضاً فإن كلامنا في الحال بين المادة وبين الصورة من حيث هي موجودة. والاستعداد لايوجب علاقة مع شيء هو موجود لامحالة، وإن

كان يجوز ذلك فلايخلو إما أن تكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول، وإما أن تكون العلاقة بينهما علاقة أمرين متكافئى الوجود ليس أحدهما علة ولامعلولا للآخر، ولكن لايوجد أحدهما إلّا والآخر يوجد. وكل شيئين ليس أحدهما علة للآخر ولامعلولاً للآخر ثم بينهما هذه العلاقة فلايجوز أن يكون رفع أحدهما علة لرفع الآخر من حيث هو ذات، بل يكون أمراً معه، حتى يكون رفعا لايخلو عن أن يكون مع رفع، لا رفعا موجب رفع، إن كان ولابد. وقدعرفت الفرق بين الوجهين، فقد عرفت أن الشىء الذى رفعه علة لرفع شىء آخر فهو علته، فقد بان لك هذا قبل فى مواضع على التفصيل وسنزداد إيضاحا فى خلل مانفهمه.

وأما الآن فقدعلمت، ههنا، أنه فرق بين أن يقال فى الشىء: إن رفعه علة لرفع شىء؛ وبين أن يقال: لابد من أن يكون مع رفعه رفع شىء. فإن كان ليس رفع أحد هذين الشيئين المذكورين علة لرفع الآخر، بل لابد من أن يكون مع رفعه ارتفاع الآخر، فلايخلو إما أن يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شىء ثالث غيرهما، أو يجب عن رفع شىء ثالث، حتى أنه لولا رَفعٌ عَرَضَ لذلك الثالث لم يمكن رفع هذا، أو لايكون شىء من ذلك. فإن لم يكن بل كان ليس يرتفع هذا إلّا مع ذلك، وذلك إلّا مع هذا من غير سبب ثالث غير طبيعتهما، فطبيعة كل واحد منهما متعلقة فى الوجود، بالفعل، بالآخر.

فإما أن يكون ذلك لماهيتهما فتكون مضافة، وقد بان أنها ليست مضافة؛ وإما أن يكون فى وجودهما. وبيَّن أن مثل هذا لايكون واجب الوجود فيكون فى ماهيته ممكن الوجود، لكنه يصير بغيره واجب الوجود فلايجوز ألبتة أن يصير واجب الوجود بذلك الآخر فيكون حينئذ مضافاً فاذ قد صحَّ

انهما ليسا مضافين؛ فقد بينا هذا. فيجب أن يصير واجب الوجود هو وصاحبه معه فى آخر الأمر، إذا ارتقينا فى العلل بشىء ثالث، ويكون ذلك الشىء الثالث، من حيث هو علة بالفعل لوجوب وجودهما، لايصح رفع أحدهما إلّا برفع كونه علة بالفعل. فيكون هذان إنما يرتفعان برفع سبب ثالث، وقد قلنا ليس كذلك، هذا خلف. فقد بطل هذا، وبقى الحق أحد القسمين الآخرين.

فإن كان رفعهما بسبب رفع شىء ثالث حتى يكونا هما معلولاه، (معلوليه ـ ظ) فلننظر كيف يمكن أن تكون ذات كل واحد منهما تتعلق بمقارنة ذات الآخر. فإنه لايخلو إما أن يكون كل واحد منهما يجب وجوده من العلة بوساطة صاحبه، فيكون كل واحد منهما هو العلة القريبة لوجوب وجود صاحبه، وهذا محال، فقد بان أن هذا مستحيل فيما سلف من أقاويلنا؛ وإما أن يكون أحدهما بعينه أقرب إلى هذا الثالث، فيصير هو العلة الواسطة، والثانى هو المعلول، ويكون الحق هو القسم الذى قلنا: إن العلاقة بينهما علاقة يكون بها أحدهما علة والآخر معلولا.

فأما إن كان رفع أحدهما موجب رفع ثالث يجب عن رفعه رفع الثانى منهما، فقد صار أحدهما علة العلة، وعلة العلة علة. والأمر يتقرر فى آخره على أن يكون أحدهما معلولا والآخر علة.

فلننظر الآن أيهما ينبغى أن تكون العلة منهما. فأما المادة فلايجوز أن تكون هى العلة لوجود الصورة، أما أولا: فلأن المادة إنما هى مادة، لأن لها قوة القبول والاستعداد، والمستعد بما هو مستعد لايكون سببا لوجود ما هو مستعد له، ولو كان سببا لوجب أن يوجد ذلك دائما له من غير استعداد.

وأما ثانيا: فإنه من المستحيل أن تكون ذات الشىء سبباً لشىء بالفعل

وهو بعدُ بالقوة؛ بل يجب أن تكون ذاته قد صارت بالفعل، ثم صار سببا لشيء آخر، سواء كان هذا التقدم بالزمان أو بالذات، أعنى ولو لم يكن البتة موجودا إلّا وهو سبب للثانى، وإلّا أن يقوم به الثانى بالذات، ولذلك يكون متقدما بالذات. وسواء كان ما هو سبب له يقارن ذاته أو يكون مفارقا ذاته، فإنه يجوز أن يكون بعض أسباب وجود الشيء أنما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته، وبعض أسباب وجود الشيء إنما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته، فإن العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا. ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا، فإن كانت المادة سببا للصورة فيجب أن تكون لها ذات بالفعل أقدم من الصورة، وقد منعنا هذا منعاً ليس بناؤه على أن ذاته لايمكن أن يوجد إلّا ملتزما لمقارنة الصورة؛ بل على أن ذاته يستحيل وجودها أن يكون بالفعل إلّا بالصورة؛ وبين الأمرين فرق.

وأما ثالثا فإنه إذا كانت المادة هى العلة القريبة للصورة، والمادة لا اختلاف لها فى ذاتها، وما يلزم عن الشيء الذى لا اختلاف فيه البتةَ لا اختلاف فيه ألبتة، فكان يجب أن تكون الصور المادية لا اختلاف فيها. فإن كان اختلافها لأمور تختلف من أحوال المادة، فتكون تلك الأمور هى الصور الأولى فى المادة، ويعود الكلام بأصله جذعا. فإن كان علة وجود هذه الصور المختلفة المادة وشيء آخر مع المادة ليس فى المادة، حتى لاتكون المادة وحدها العلة القريبة، بل المادة وشيء آخر فيكون ذلك الشيء الآخر والمادة إذا اجتمعا جميعا حصل صورةٌ ما معيّنة فى المادة. وإن كان شيء غير ذلك الآخر واجتمع مع المادة حصلت صورة غير تلك الصور المعينة، فتكون المادة فى الحقيقة لها قبول الصورة.

وأما خاصية كل صورة فإنما تكون عن تلك العلل. وإنما تكون كل صورة

هى ما هى بخاصيتها فتكون علة وجود كل صورة بخاصيتها هى الشىء الخارج، ولايكون للمادة فى تلك الخاصية صنع، وإنما كانت تلك الصورة موجودة وجودها بتلك الخاصية، فيكون لاصنع للمادة فى خصوصية وجود كل صورة، إلّا أنها لابد منها فى أن توجد الصورة فيها، وهذه خاصية العلة القابلية، فينبغى (فيبقى ـ خ) لها القبول فقط. فقد بطل أن تكون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه.

وقد بقى أن تكون الصورة وحدها هى التى بها يجب وجود المادة.

فلننظر هل يمكن أن يكون وجود الصورة وحدها هى التى بها يجب وجود المادة. فنقول: أما الصورة التى لاتفارقها مادتها فذلك جائز فيها، وأما الصورة التى تفارق المادة، وتبقى المادة موجودة بصورة أخرى، فلايجوز ذلك فيها. وذلك لأن هذه الصورة، لو كانت وحدها لذاتها علة، لكانت المادة تعدم بعد عدمها، وتكون للصورة المستأنفة مادة أخرى توجد عنها، ولكانت تلك المادة حادثة، ولكان يحتاج لها إلى مادة أخرى. فيجب إذن أن تكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة، حتى تكون المادة إنما يفيض وجودها عن ذلك الشىء. لكن يستحيل أن يكمل فيضانه عنه بلاصورة البتة، بل إنما يتم الأمر بهما جميعا.

فيكون تعلق المادة فى وجودها بذلك الشىء وبصورة كيف كانت تصدر عنه فيها، فلا تعدم بعدم الصورة، إذ الصورة لاتفارقها إلّا لصورة أخرى تفعل مع العلة ـ التى عنها مبدأ وجود المادة ـ ما كان تفعله الصورة الأولى. فَبِمَا أنّ هذا الثانى يشارك الأوّل فى أنه صورة، يشاركه فى أنه يعاونه على إقامة هذه المادة، وبما يخالفه يجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذى كان يفعله الأول.

فكثير من الأمور الموجودة انما تتم بوجود شيئين، فإن الإضاءة والإنارة إنما تحصل من سبب مضىء، ومن كيفية لابعينها تجعل الجسم المستنير قابلا لأن ينفذ فيه الشعاع ولاينعكس ثم تكون تلك الكيفية تقيم الشعاع على خاصيته غير الخاصية التى تقيمه كيفية أخرى من الألوان.

ويجب أن لايناقش فيما لَفَظْنا به من نفوذ الشعاع وانعكاسه، بعد أنك بالغرض بصير. ولايبعد ـ إذا تأملت ـ أن تجد لها أمثلة أشد موافقة ولايضرك أن لاتجد أيضا مثالا، فإنه ليس يجب أن يكون لكل شىء مثال.

ولقائل أن يقول[١]: إنه إن كان تعلق المادة بذلك الشىء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة له، وإذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذى هو العلة، فوجب أن يبطل المعلول.

فنقول: إنه ليس تعلق المادة بذلك الشىء وبالصورة، من حيث الصورة صورة معينة بالنوع، بل من حيث هى صورة. وهذا المجموع ليس يبطل ألبتة، فإنه يكون دائما موجودا ذلك الشىءُ، والصورة من حيث هى صورة، فيكون لو لم يكن ذلك الشىء لم تكن المادة؛ ولو لم تكن الصورة من حيث هى صورة لم تكن المادة. ولو بطلت الصورة الأولى لابسبب تعقب الثانى لكان يكون ذلك الشىء المفارق وحده، فلايكون الشىء الذى هو الصورة من حيث هو صورة. فكان يستحيل أن يفيض من ذلك الشىء وجود المادة، إذ هو وحده بلاشريك أو شريطة.

ولكن لقائل أن يقول[٢]: إن مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحدا

١ـشبهة في كون الصورة مع غيرها علّة للهيولى.
٢ـشبهة أخرى.

بالعدد، بل واحد بمعنى عام، والواحد بالمعنى العام لايكون علة للواحد بالعدد، ولمثل طبيعة المادة فإنها واحدة بالعدد. فنقول: إنا لانمنع أن يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحدٍ بالعدد؛ وههنا كذلك، فإن الواحد بالنوع ـ مستحفظ بواحد بالعدد ـ هو المفارق. فيكون ذلك الشيء يوجب المادة، ولايتم إيجابها إلّا بأحد أمور تقارنه، أيها كانت. وأما ما هذا الشيء فستعلمه بعد.

فالصور إما صور لاتفارقها المادة، وإما صور تفارقها المادة ولاتخلو المادة عن مثلها.

فالصور التي تفارق المادة إلى عاقب[1]، فإن معقِبها فيها يستبقيها بتعقيب تلك الصورة، فتكون الصورة من وجه واسطة بين المادة المستبقاة وبين معقبها (مستبقيها ـ خ)، والواسطة في التقويم، فإنه أولا يتقوم ذاته، ثم يقوَّم[2] به غيره أوّليةً بالذات، وهي العلة القريبة من المستبقى في البقاء. فإن كانت تقوم بالعلة المبقية للمادة بواسطتها، فالقوام لها من الأوائل أولا، ثم للمادة؛ وإن كانت قائمة لابتلك العلة، بل بنفسها، ثم تقام المادة بها (بذاتها ـ خ) فذلك أظهر فيها.

وأما الصور التي لاتفارقها المادة فلايجوز أن تجعل معلولة للمادة حتى تكون المادة تقتضيها وتوجبها بنفسها، فتكون موجبة لوجود ما تستكمل به، فتكون من حيث تستكمل به قابلةً، ومن حيث توجبه موجدةً، فتكون توجب وجود شيء في نفسها تتصور به. لكن الشيء من حيث هو قابل،

١ـ اي صورة أخرى.

٢ـ «ثمّ يتقوّم به غيره» كما في خمس نسخ مخطوطة.

غيره من حيث هو موجب. فتكون المادة ذات أمرين: بأحدهما تستعد، وبالآخر يوجد عنه شيء. فيكون المستعد منهما هو جوهر المادة، وذلك الآخر أمرا زائدا على كونه مادة تقارنه وتوجب فيه أثرا كالطبيعة للحركة فى المادة، فيكون ذلك الشيء هو الصورة الأولى، ويعود الكلام جَذْعاً.

فإذن الصورة أقدم من الهيولى، ولا يجوز أن يقال إن الصورة بنفسها موجودة بالقوة دائما، وإنما تصير (موجودة ـ خ) بالفعل بالمادة، لأن جوهر الصورة هو الفعل.

وأما طبيعة ما بالقوة فإن محلها المادة، فتكون المادة هى التى يصلح فيها أن يقال لها إنها فى نفسها بالقوة تكون موجودة، وإنها بالفعل بالصورة، فيكون من حق ما سُمّي بالمادة ان تسمى صورة وما سمى صورة ان تسمى مادة. والصورة وإن كانت لاتفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى، بل بالعلة المفيدة إياها والهيولى فكيف تتقوم الصورة بالهيولى وقد بيّنا أنها علّتها؟ فالعلة لاتتقوم بالمعلول، ولا شيئان اثنان يتقوم أحدهما بالآخر بأن كل واحد منهما يفيد الآخر وجوده. فقد بان استحالة هذا، وتبيّن لك الفرق بين الذى يتقوم به الشيء وبين الذى لايفارقه.

فالصورة لاتوجد إلّا فى الهيولى، لا أن علة وجودها الهيولى، أو كونها فى الهيولى. كما أن العلة لاتوجد إلّا مع المعلول، لا أن علة وجود العلة هو المعلول أو كونه مع المعلول؛ بل كما أن العلة إذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وأن يكون معها، كذلك الصورة إذا كانت صورة موجودة يلزم عنها أن تقوّم شيئاً؛ ذلك الشيء مقارنٌ لذاتها. فكأنَّ ما يقوّم شيئا بالفعل، ويفيده الوجود، منه ما يفيده وهو مباين، ومنه ما يفيده وهو ملاق وإن لم يكن جزءاً منه مثل الجوهر للأعراض التى يلحقها أو يلزمها، والمزاجات.

وبيِّن بهذا ان كل صورة توجد فى مادة مجسمة، فبعلّةٍ ما توجد؛ اما الحادثة فذلك ظاهر فيها، واما اللازمة[١] للمادة فلان الهيولى الجسمانية إنما خصصت بها لعلة. وسنبين هذا اظهر فى مواضع أُخرى.

١ـ «الملازمة» خ. ل.

المقالة الثالثة

وفيها عشرة فصول :

الفصل الأوّل : فى الإشارة إلى ما ينبغى أن يبحث عنه ...

الفصل الثانى : فى الكلام فى الواحد

الفصل الثالث : فى تحقيق الواحد والكثير وإبانة أن العدد عرض

الفصل الرابع : فى أن المقادير أعراض

الفصل الخامس : فى تحقيق ماهية العدد، و ...

الفصل السادس : فى تقابل الوحدة والكثيرة

الفصل السابع : في أن الكيفيات اعراض

الفصل الثامن : فى العلم وأنه عرض

الفصل التاسع : فى الكيفيات التى فى الكميات وإثباتها

الفصل العاشر : فى المضاف

الفصل الأول من المقالة الثالثة

فى الإشارة إلى ما ينبغى أن يبحث عنه
من حال المقولات التسع وفى عرضيتها

فنقول: قد بيّنا ماهية الجوهر، وبيّنا أنها مقولة على المفارق، وعلى الجسم، وعلى المادة، والصورة. فأما الجسم فإثباته مستغنى عنه، وأما المادة والصورة فقد أثبتناهما، وأما المفارق فقد أثبتناه بالقوة القريبة من الفعل، ونحن مثبتوه من بعد.

وعلى أنك إن تذكرت ما قلناه فى النفس، صحّ لك وجود جوهر مفارق غير جسم، فبالحرى أن ننتقل الآن إلى تحقيق الأعراض وإثباتها.

فنقول: أما المقولات العشر فقد تفهّمت ماهياتها فى افتتاح المنطق. ثم لايشك فى أن المضاف من جملتها من حيث هو مضاف أمر عارض لشئ ضرورةً. وكذلك النسب التى هى فى «أين» و «متى» وفى «الوضع» وفى «الفعل» و«الانفعال» فإنها أحوال عارضة لأشياء هى فيها، كالموجود فى الموضوع. اللهم إلاّ أن يقول قائل: إن الفعل ليس كذلك، فإن وجود الفعل ليس فى الفاعل، بل فى المفعول. فإن قال ذلك، وسلم له، فليس

يضر فيما نرومه[١] من أن الفعل موجود فى شىء وجوده فى الموضوع، وإن كان ليس فى الفاعل.

فبقى من المقولات ما يقع فيه إشكال، وأنه هل هو عرض أو ليس بعرض، مقولتان: مقولة الكم، ومقولة الكيف.

أما مقولة الكم، فكثير من الناس رأى أن يجعل الخط والسطح والمقدار الجسمانى من الجوهر، وأن لايقتصر على ذلك، بل يجعل هذه الأشياء مبادئ الجواهر. وبعضهم رأى ذلك فى الكميّات المنفصلة، أى الأعداد، وجعلها مبادئ الجواهر.

وأما الكيف[٢] فقد رأى آخرون من الطبيعيين أنها ليست محمولة ألبتة، بل اللون جوهو بنفسه، والطعم جوهر آخر، والرائحة جوهر آخر، وأن من هذه قوام الجواهر المحسوسة، وأكثر أصحاب الكمون ذاهبون إلى هذا.

فأما شكوك أصحاب القول بجوهرية الكيف، فالأحرى بها أن تورد فى العلم الطبيعى، وكأنّا قد فعلنا ذلك.

وأما أصحاب القول بجوهرية[٣] الكم، فمن ذهب إلى أن المتصلات هى جواهر ومباد للجواهر فقد قال: إن هذه هى الأبعاد المقومة للجوهر الجسمانى، وما هو مقوم للشىء فهو أقدم، وما أقدم من الجواهر فهو أولى بالجوهرية، وجعل النقطة أولى الثلاثة بالجوهرية.

وأما أصحاب العدد، فإنهم جعلوا هذه مبادئ الجواهر، إلّا أنهم جعلوها مؤلفة من الوحدات حتى صارت الوحدات مبادئ للمبادئ، ثم قالوا: إن

١ـاي نطلبه.

٢ـنقل قول من قال بجوهرية الكيف.

٣ـنقل قول من قال بجوهرية الكم.

الوحدة طبيعة غير متعلقة فى ذاتها بشىء من الأشياء، وذلك لأن الوحدة تكون فى كل شىء، وتكون الوحدة فى ذلك الشىء غير ماهية ذلك الشىء، فإن الوحدة فى الماء غير الماء، وفى الناس غير الناس، ثم هى بما هى وحدة مستغنية عن أن تكون شيئا من الأشياء، وكل شىء فإنما يصير هو ما هو بأن يكون واحدا متعيّنا، تكون الوحدة مبدأ للخط وللسّطح ولكل شىء، فإن السطح لايكون سطحا إلّا بوحدة اتصالها الخاص، وكذلك الخط والنقطة أيضا وحدة صار لها وضع. فالوحدة علة كل شىء. وأول ما يكون ويحدث عن الوحدة العدد. فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شىء، فالنقطة وحدة وضعية، والخط اثنويّة وضعية، والسطح ثلاثية وضعية، والجسم رباعيّة وضعيّة؛ ثم تدرّجوا إلى أن جعلوا كل شىء حادثا عن العدد.

فيجب علينا أولا أن نبيّن : أن المقادير والأعداد أعراض، ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التى لهؤلاء. وقَبْلَ ذلك يجب أن نعرف حقيقة أنواع الكمية، والأولى بنا أن نعرف طبيعة الوحدة، فإنه يحق علينا أن نعرف طبيعة الواحد فى هذه الموضع بشيئين : أحدهما، أن الواحد شديد المناسبة للموجود الذى هو موضوع هذا العلم؛ والثانى، أن الواحد مبدأ ما بوجه ما للكمية.

أما كونه مبدأ للعدد، فأمر قريب من المتأمل. وأما للمتصل فلأن الاتصال وحدة ما وكانها علة صورية للمتصل، ولأن المقدار كونه مقدارا هو أنه بحيث يقدر، وكونه بحيث يقدر هو كونه بحيث يعد، وكونه بحيث يعد كونه بحيث إن له واحدا.

الفصل الثانى من المقالة الثالثة

فى الكلام فى الواحد

فنقول: إن الواحد يقال بالتشكيك على معان[١] تتفق فى أنها لاقسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو، لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدمٍ وتأخرٍ، وذلك بعد الواحد بالعرض[٢].

والواحد بالعرض هو أن يقال فى شىء يقارن شيئا آخر، أنه هو الآخر، وأنهما واحد. وذلك إما موضوع ومحمول عرضى، كقولنا: إن زيدا وابن عبدالله واحد، وإن زيدا والطبيب واحد؛ وإما محمولان في موضوع، كقولنا: الطبيب هو وابن عبدالله واحد، إذ عرض أن كان شىء واحد طبيبا وابن عبدالله؛ أو موضوعان فى محمول واحد عرضى، كقولنا: الثلُج والجصّ واحد، أى فى البياض، إذ قد عرض أن يحمل[٣] عليهما عرض واحد.

لكن الواحد الذى بالذات، منه واحد بالجنس، ومنه واحد بالنوع

١ـ أي ذوات.

٢ـ أي كون الواحد مقولاً بالتشكيك على معان بعد الواحد بالعرض.

٣ـ «إذ قد عرض ان حمل عليهما» خ. ل.

وهو الواحد بالفصل، ومنه واحد بالمناسبة، ومنه واحد بالموضوع[١]، ومنه واحد بالعدد[٢].

والواحد بالعدد قد يكون بالاتصال، وقديكون بالتَّماس، وقد يكون لأجل نوعه، وقديكون لأجل ذاته. والواحد بالجنس قديكون بالجنس القريب، وقديكون بالجنس البعيد. والواحد بالنوع كذلك قد يكون بنوع قريب لايتجزأ إلى أنواع، وقد يكون بنوع بعيد فيوافق أحد قسمى الباب الأول، وإن كان هناك اختلاف فى الاعتبار.

وإذا كان واحدا بالنوع فهو لامحالة واحد بالفصل، ومعلوم أن الواحد بالجنس كثير بالنوع، وأن الواحد بالنوع قد يجوز أن يكون كثيرا بالعدد، وقديجوز أن لايكون إذا كانت طبيعة النوع كلها فى شخص واحد، فيكون من جهة نوعا ومن جهة لايكون نوعا، إذ هو من جهة كلى ومن جهة ليس بكلى. وتأمل هذا فى الموضع الذى نتكلم فيه على الكلى، أو تذكر مواضع سلفت لك.

وأما الواحد بالاتصال فهو الذى يكون واحدا بالفعل من جهة، وفيه كثرة أيضا من جهة.

أما الحقيقى[٣] فهو الذى تكون فيه الكثرة بالقوة فقط، وهو إما فى الخطوط: فالذى لازاوية له، وفى السطوح أيضا: البسيط المسطح، وفى

١ـالواحد بالموضوع كالماء والهواء، فإنّ مقدار كلّ واحد من الماء والهواء اى الجسم التعليمي واحد متّصل، فموضوع كلّ واحد أيضاً واحد، وهو الجسم المتفق بالطبع.

٢ـتقسيم الوحدة على تحقيق فيثاغورث الحكيم المتألّه. راجع محبوب القلوب للديلمى قدّس سرّه، ص٧٤، ط١.

٣ـاي المتصل الحقيقي.

المجسمات: الجسم الذى يحيط به سطح ليس فيه انعراج[1] على زاوية، ويليه[2] ما يكون فيه كثرة بالفعل إلّا أن أطرافها تلتقى عند حد مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية، ويليه أن تكون الأطراف متماسة تماسا يشبه المتصل فى تلازم حركة بعضها لبعض فتكون وحدتها كأنها تابعة لوحدة الحركة لأن هناك التحاما، وذلك كالأعضاء المؤلفة من أعضاء، وأولى ذلك ما كان التحامه طبيعيا لا صناعيا.

والوحدة بالجملة فى هذه أضعف، وتخرج عن الوحدة الاتصالية إلى الوحدة الاجتماعية. فالوحدة الاتصالية أولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة، وذلك أن الوحدة الاتصالية لاكثرة فيها بالفعل، والوحدة الاجتماعية فيها كثرة بالفعل. فهناك كثرة بالفعل غشيتها وحدة لاتزيل عنها الكثرة.

والوحدة بالاتصال إما معتبرة مع المقدار فقط وإما أن تكون مع طبيعة أخرى مثل أن تكون ماء أو هواء. ويعرض للواحد بالاتصال أن يكون واحدا فى الموضوع، فإن الموضوع للمتّصل بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبع، وقد علمت هذا فى الطبيعيات. فيكون موضوع وحدة الاتصال واحدا أيضا فى الطبيعة من حيث أن طبيعته لاتنقسم إلى صور مختلفة.

بل نقول: إن الواحد بالعدد لاشك أنه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد، بل ولاغيره مما هو واحد منقسم من حيث هو واحد، لكنه يجب أن ينظر فيه من حيث الطبيعة التى عرض لها الوحدة، فيكون الواحد بالعدد منه ماليس من طبيعته التى عرض لها الوحدة أن يتكثر مثل: الإنسان الواحد،

١ـانعرج الشيء اي انعطف.

٢ـاي يلى الحقيقي.

ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فإنه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا. والذى ليس من طبيعته ذلك فإما أن يكون قد يتكثر من وجه آخر، وإما أن لايكون. مثال الأول: الواحد بالعدد من الناس، فإنه لايتكثر من حيث طبيعته، أى من حيث هو إنسان إذا قسم، لكنه قد يتكثر من جهة أخرى إذا قسم إلى نفس وبدن، فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما بإنسان. وأما الذى لايكون فهو على قسمين: إما أن يكون موجودا له ـ مع أنه شىء ليس بمنقسم ـ طبيعة أخرى، وإما أن لايكون. فإن كان موجودا له مع ذلك طبيعة أخرى فإما أن تكون تلك الطبيعة هى الوضع وما يناسب الوضع، فتكون نقطة والنقطة لامنقسمة من حيث هى نقطة ولا من جهة أخرى، وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة؛ وإما أن لايكون الوضع وما يناسبه، فيكون مثل العقل والنفس، فإن العقل له وجود غير الذى يفهم من أنه لاينقسم، وليس ذلك الوجود بوضع، وليس ينقسم فى طبيعته ولا فى جهة أخرى. وأما الذى لايكون هناك طبيعة أخرى فكنفس الوحدة التى هى مبدأ العدد، أعنى التى إذا أضيف إليها غيرها صار مجموعهما عددا. فمن هذه الأصناف من الوحدة ما لاينقسم مفهومه فى الذهن، فضلا عن قسمة مادية أو مكانية أو زمانية.

ولنعد القسم الذى يتكثر أيضا من حيث الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال، فمن ذلك أن يكون تكثره فى الطبيعة التى هى لذاتها معدة لكثرة عن الوحدة، وهذا هو المقدار؛ ومن ذلك أن يكون تكثره فى طبيعة إنما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها، وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء. فإن هذا الماء واحد بالعدد وهو ماء وفى قوته أن يصير مياها كثيرة بالعدد لا لأجل المائية، بل لمقارنة السبب الذى هو المقدار. فتكون تلك المياه

الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع وواحدة أيضا بالموضوع، لأن من طبع موضوعها أن يتّحد بالفعل واحدا بالعدد.

ولا كذلك أشخاص الناس، فإنها ليس من شأن عدة موضوعات منها أن يتحد موضوع إنسان واحد نعم كل واحد منها واحد بموضوعه الواحد، ولكن ليس المجتمع من الكثرة واحدا بالموضوع، وليس حاله حال كل قطعة من الماء، فإنها واحدة فى نفسها بموضوعها.

والجملة يقال إنها واحدة فى الموضوع، إذ من شأن موضوعاتها أن يتّحد موضوعا واحدا بالاتصال، فيكون جملتها حينئذ ماء واحدا.

لكن كل واحد من هذين القسمين إما أن يكون حاصلا فى جميع ما يمكن أن يكون له أو لايكون، فإن كان فهو تام وواحد بالتمام، وإن لم يكن فهو كثير، ومن عادة الناس أن يجعلوا الكثير غير الواحد. وهذه الوحدة التمامية إما أن تكون بالفرض والوهم والوضع كدرهم تام ودينار تام، وإما أن تكون بالحقيقة. وذلك إما بالصناعة كالبيت التام، فإن البيت الناقص لايقال له بيت واحد. وإما بالطبيعة كشخص إنسان واحد تام الأعضاء.

ولأن الخط المستقيم قد يقبل زيادة فى استقامة ليست موجودة له، فليس بواحد من جهة التمام.

وأما المستدير فإذ ليس يقبلها، بل حصلت له بالطبع الإحاطةُ بالمركز من كل جهة، فهو تام فهو واحد بالتمام، ويشبه أن يكون أيضا كل شخص من الناس واحدا من هذه الجهة، فيكون بعض الأشياء يلزمه التمام كالأشخاص والخط المستدير، وبعضها لايلزمه التمام كالماء والخط المستقيم.

وأما الواحد بالمساواة فهى مناسبة ما، مثل أن حال السفن عند الرّبان وحال المدينة من الملك واحدة، فإن هاتين حالتان متفقتان، وليس وحدتهما

بالعرض، بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض، اعنى وحدة السفينة والمدينة بهما هى وحدة بالعرض. واما وحدة الحالتين فليست الوحدة التى جعلناها وحدة بالعرض.

فنقول من رأس: إنه إذا كانت الوحدة إما أن تقال على أشياء هى كثيرة بالعدد، أو تقال على شىء واحد بالعدد، وقد بينا أنا حصرنا أقسام الواحد بالعدد.

فلنُمل إلى الحيثية الأخرى، فنقول: وأما الأشياء الكثيرة بالعدد فإنما يقال لها من جهة أخرى واحدة لاتّفاقٍ بينها فى معنى. فإما أن يكون اتفاقها فى نسبة أو فى محمول غير النسبة، وإما فى موضوع. والمحمول إما جنس، وإما نوع، وإما فصل، وإما عرض، فيكون سهلا عليك من هذا الموضع أن تعرف أنّا قد حققنا أقسام الواحد، وأنت تعرف مما قد عرفت أيها أولى[١] بالوحدة وأسبق استحقاقا لها، فتعرف ان الواحد بالجنس أولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة، وأن الواحد بالنوع أولى من الواحد بالجنس، والواحد بالعدد أولى من الواحد بالنوع، والبسيط الذى لاينقسم بوجه أولى من المركب، والتام من الذى ينقسم أولى من الناقص.

والواحد قد يطابق الموجود فى أن الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالموجود، لكن مفهومهما[٢] ـ على ما علمت ـ مختلف، ويتفقان فى أنه لايدل واحد منهما على جوهر بشىء من الأشياء، وقد علمت ذلك.

١ـ المنقول عن فيثاغورث انّ: «اشرف كلّ موجود بغلبة الوحدة، وكلّ ما هو ابعد من الكثرة فهو اشرف واكمل».

٢ـ «مفهومها». خ. ل.

الفصل الثالث من المقالة الثالثة

فى تحقيق الواحد والكثير[١]
وإبانة أن العدد عرض

الذى يصعب الآن علينا تحقيق ماهية الواحد. وذلك أنا إذا قلنا: إن الواحد لاينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذى لايتكثر ضرورةً، فأخذنا فى بيان الواحد الكثرة.

وأما الكثرة فمن الضرورة أن تُحد بالواحد، لأن الواحد مبدأ الكثرة، ومنه وجودها وماهيتها.

ثم أىّ حدٍّ حدّدنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة. فمن ذلك ما تقول: إن الكثرة هى المجتمع من وحدات، فقد أخذنا الوحدة فى حد الكثرة، ثم عملنا شيئا آخر وهو أنا أخذنا المجتمع فى حدها، والمجتمع يشبه أن يكون هو الكثرة نفسها. وإذا قلنا من الوحدات أو الواحدات أو الآحاد فقد أوردنا لفظ الجمع مع هذا اللفظ، ولايفهم معناه ولايعرف إلّا بالكثرة.

١ـ الواحدة والكثرة ـ خ ل.

وإذا قلنا: إن الكثرة هى التى تعد بالواحد، يكون قد أخذنا فى حد الكثرة الواحد، ويكون أيضا قد أخذنا فى حدها العدّ والتقدير، وذلك أنما يفهم بالكثرة أيضا.

فما أعسر علينا أن نقول فى هذا الباب شيئاً يعتد به، لكنه يشبه أن تكون الكثرة أيضا أعرف عند تخيّلنا، والوحدة أعرف عند عقولنا.

ويشبه أن تكون الوحدة والكثرة من الأمور التى نتصورها بدّياً، لكن الكثرة نتخيلها أولا، والوحدة نعقلها اوّلاً والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقليٍ، بل إن كان ولابد فخيالى.

ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا، وهنالك نأخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن أوائل التصور، ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيهاً نستعمل فيه المذهب الخيالى لنومئ إلى معقول عندنا لانتصوره حاضرا فى الذهن.

فإذا قالوا: إن الوحدة هى الشىء الذى ليس فيه كثرة دلّوا على أن المراد بهذه اللفظة الشىء المعقول عندنا بديّاً الذى يقابل هذا الآخر أو ليس هو فينبّه عليه بسلب هذا عنه.

والعجب ممن يحدّ العدد فيقول: إن العدد كثرة مؤلفة من وحدات أو من آحاد، والكثرة نفس العدد، ليس كالجنس للعدد، وحقيقة الكثرة أنها مؤلفة من وحدات. فقولهم: إن الكثرة مؤلفة من وحدات، كقولهم: إن الكثرة كثرة. فإن الكثرة ليست إلّا اسماً للمؤلف من الوحدات.

فإن قال قائل: إن الكثرة قد تؤلف من أشياء غير الوحدات مثل الناس، والدواب. فنقول: إنه كما أن هذه الأشياء ليست وحدات، بل أشياء موضوعة للوحدات، كذلك أيضا ليست هى بكثرة، بل أشياء موضوعة

للكثرة، وكما أن تلك الأشياء هى احاد لاوحدات، كذلك هى كثيرة لاكثرة.

والذين يحسبون أنهم إذا قالوا: إن العدد كمية منفصلة ذات ترتيب، فقد تخلّصوا من هذا، فما تخلّصوا. فإن الكمية تحوج تصورها للنفس إلى أن تعرف بالجزء والقسمة أو المساواة. أما الجزء والقسمة فإنما يمكن تصورها بالكمية، وأما المساواة فإن الكمية أعرف منها عند العقل الصريح لأن المساواة من الأعراض الخاصة بالكمية التى يجب أن توجد فى حدها الكمية. فيقال: إن المساواة هى اتحاد فى الكمية.

والترتيب الذى أخذ فى حد العدد أيضا، هو مما لايفهم إلّا بعد فهم العدد. فيجب أن يعلم أن هذه كلها تنبيهات مثل التنبيهات بالأمثلة والأسماء المترادفة، وأن هذه المعانى متصورة كلها أو بعضها لذواتها، وإنما يدل عليها بهذه الأشياء لينبّه عليها وتميز فقط.

فنقول الآن[١]: إن الوحدة إما أن تقال على الأعراض، وإما أن تقال على الجواهر. فإذا قيلت على الأعراض فلاتكون جوهراً، ولاشك فى ذلك، وإذا قيلت على الجواهر فليست تقال عليها كفصل ولاجنس البتة، إذ لادخول لها فى تحقيق ماهية جوهر من الجواهر، بل هى أمر لازم للجوهر، كما قد علمت. فلايكون إذن قوله عليها قول الجنس والفصل، بل قول «عرضى». فيكون الواحد جوهرا، والوحدة هى المعنى الذى هو العرض، فإن العرض الذى هو أحد الخمسة ـ وإن كان كونه عرضا بذلك المعنى ـ قد يجوز عليه أن يكون جوهراً، فانّما يجوز ذلك إذا أخذ مركبا، كالأبيض.

١ـ في الفرق بين العرض والعرضي، وإثبات انّ الوحدة عرض.

وأما طبيعة المعنى البسيط منه فهى لامحالة عرض بالمعنى الآخر، إذ هو موجود فى الجوهر وليس كجزء منه ولايصح قوامه مفارقاً له .

فلننظر الآن فى الوحدة الموجودة فى كل جوهر التى ليست بجزء منه مقوم له، هل يصح قوامها مفارقاً للجوهر؟

فنقول : إن هذا مستحيل، وذلك لأنها إن قامت وحدة مجردة لم يخل إما أن تكون مجرد أن لاتنقسم وليس هناك طبيعة هى المحمول عليها أنها لاتنقسم، أو تكون هناك طبيعة أخرى .

والقسم الأول محال، فإنه لا أقل من يكون هناك وجود، ذلك الوجود لاينقسم، فإن كان ذلك الوجود لامحالة معنى غير الوحدة وأنه لاينقسم، فإما أن يكون ذلك الوجود جوهرا أو يكون عرضا، فإن كان عرضا فالوحدة فى عرض لامحالة ثم فى جوهر، وإن كان جوهرا ـ والوحدة لاتفارقه ـ فهى موجودة فيه وجود ما فى الموضوع، وإن كانت تفارقه، تكون الوحدة ـ إذا فارقت ذلك الجوهر ـ يكون لها جوهر آخر تصير إليه وتقارنه إذا فرض وجودها مقارنة لجوهرية، ويكون ذلك الجوهر ـ لو لم تصر إليه هذه الوحدة ـ لم تكن له وحدة، وهذا محال . أو تكون له وحدة كانت ووحدة لحقت، فتكون له وحدتان لاوحدة، فيكون جوهران لاجوهر واحد، لأن ذلك الجوهر واحدان، وهذا محال .

وأيضا فإن كانت كل وحدة فى جوهر آخر، فأحد الجوهرين لم تنتقل إليه الوحدة وعاد الكلام جذعا فيما انتقل إليه الوحدة وصار أيضا جوهرين .

وإن كانت كل وحدة فى الجوهرين جميعا فتكون الوحدة اثنوية، هذا خلف . فَبيَّن أن الوحدة ليس من شأنها أن تفارق الجوهر الذى هى فيه .

ونبتدئ فنقول : إنه إن كانت الوحدة ليست مجرد أنها لاتنقسم، بل

كانت وجوداً لاينقسم حتى يكون الوجود داخلا فى الوحدة لاموضوعا لها، فإذا فرضنا أنه قد فارقت هذه الوحدة الجوهر إن كانت يمكن أن توجد بذاتها كانت وجوداً لاينقسم مجرداًولم تكن ايضاً وجوداً لاينقسم فقط، بل تكون الوحدة وجوداً جوهريا لاينقسم إذا قام ذلك الوجود لا فى موضوع. فلاتكون للأعراض وحدة بوجه من الوجوه. وإن كان للأعراض وحدة تكون وحدتها غير وحدة الجوهر؛ وتكون الوحدة تقال عليها باشتراك الاسم.

فيكون أيضا من الأعداد ما تأليفه من وحدة الأعراض، ومن الأعداد ما تأليفه من وحدة الجواهر فلننظر هل يشتركان فى معنى الوجود الذى لاينقسم أولا يشتركان؟ فان لم يشتركا فتكون الوحدة فى إحديهما وجوداً منقسماً وفى الأخرى ليس كذلك. ولسنا نعنى بوحدة الأعراض أو الجواهر ذلك، حتى نعنى فى إحديهما بالوحدة شيئا غير أنه وجود غير منقسم. وإن اشتركا فى ذلك المعنى، فذلك المعنى هو الوجود الغير المنقسم الذى إياه نعنى بالوحدة؛ وذلك المعنى أعمّ من المعنى الذى ذكرناه قُبَيْل الآن، فإن ذلك كان يلزمه مع كونه وجوداً لاينقسم، أن يكون وجوداً جوهريا، إذ قد كان يمكن فرضه مجردا، وذلك المعنى لامحالة إن كان جوهراً لم يعرض للعرض، وليس يلزم أن نقول إنه إن كان عرضا لم يعرض للجوهر، فإن الجوهر يعرض له العرض ويقوم به العرض، والعرض لايعرض له الجوهر حتى يكون قائما فيه.

فإذن الوحدة الجامعة أعم من ذلك المعنى وكلامنا فيها، ومن حيث هى وجود لاينقسم فقط بلازيادة أخرى وذلك لايفارق موضوعاته وإلّا صار ذلك المعنى الأخصّ. فإنه من المحال أن تكون الوحدة وجوداً غير منقسم

فى الأعـراض والجـواهر ويجـوز مع ذلك أن تفـارق، فـيكون جـوهرا عـرض لعرض، أو أن تكون الوحدة مختلفة فى الجواهر والأعراض.

فبين أن الوحدة حقيقتها معنى عرضى ومن جملة اللوازم للأشياء.

وليس لقائل ان يقول: إن هذه الوحدة إنما لاتفارق على سبيل ما لاتفارق المعانى العـامة قائمـة دون فصولهـا، كما لاتـفارق الإنسانيـةَ الحيوانيـةُ وامتناع هذه المفارقة لايوجب العـرضية، بل إنما يوجب العرضية امتـناع مفارقة يكون للمعنى المحصّل الموجود المشخّص.

فنقول: ليس الأمر كذلك، فإن نسبة ما فرضناه أعم إلى مافرضناه أخص ليس نسـبة المنقسم الـيه بفصلٍ مـقوّم. فـقد بيّنا أن الوحـدة غير داخـلة فى حد جـوهر أو عرض، بـل نسبـة لازم عـام. وإذا أشرنـا إلى بسيط واحـد منه كـان متميـز الذات عن التخصيص الذى يقارنه، لا كاللونيـة التى فى البياض، فإذا صح أنه غير مفارق صح أن المحمـول الذى هو معنى لازمٌ عامٌ مشتقُ الاسم من اسم مـعنـى بسـيط هو مـعنى الـوحـدة، وذلك البـسيـط عـرض. وإذا كـانت الوحدة عرضا، فالعدد المؤلف من الوحدة عرض.

الفصل الرابع من المقالة الثالثة

في أن المقادير أعراض

وأما الكميات المتصلة فهى مقادير المتصلات، أما الجسم الذى هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة، على ما عرفته فى عدة مواضع، وأما الجسم بالمعنى الآخر الداخل فى مقولة الجوهر فقد فرغنا عنه.

وهذا المقدار قد بان أنه فى مادة، وأنه يزيد وينقص والجوهر باق، فهو عرض لامحالة، ولكنه من الأعراض التى تتعلق بالمادة وبشىء فى المادة، لأن هذا المقدار لايفارق المادة إلّا بالتوهم، ولايفارق الصورة التى للمادة، لأنه مقدار الشىء الذى يقبل أبعاد كذا، وهذا لايمكن أن يكون بلاهذا الشىء المتصل كما أن الزمان لايكون إلّا بالمتصل الذى هو المسافة وهذا المقدار هو كون المتصل بحيث يمسح بكذا كذا مرة منتهٍ أو لاينتهى المسح إن توهم غير متناه توهماً. وهذا مخالف لكون الشىء بحيث يقبل فرض الأبعاد المذكورة، فإن ذلك لايختلف فيه جسم وجسم. وأما أنه يمسح بكذا كذا مرة، أو أنه لايفنى مسحه بكذا ألبتة، فقد يختلف فيه جسم وجسم.

فهذا المعنى هو كمية الجسم، وذلك صورته. وهذه الكمية لاتفارق

تلك الصورة فى الوهم ألبتة، لكن هى والصورة تفارقان المادة فى الوهم.

وأما السطح والخط فبالحرى أن يكون له اعتبار أنه نهاية، واعتبار أنه مقدار؛ وأيضا للسطح اعتبار أنه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الأبعاد المذكورة، اعنى بُعْدين فقط يتقاطعان على زاوية قائمة؛ وأيضا أنه يقدر ويمسح، ويكون أعظم وأصغر؛ وأنه يفرض فيه أيضا أبعاد بحسب اختلاف الأشكال.

فلنتأمل هذه الأحوال فيه.

فنقول: أما قبوله لفرض بُعْدين فإنما ذلك له لأنه نهاية الجسم الذى هو قابل لفرض الثلاثة، فإن كون الشىء نهاية لقابل الثلاثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك لا أنه نهاية مطلقا، مقتضاه أن يكون قابلاً لفرض بُعْدين، وليس هو بهذه الجهة مقدار، بل هو بهذه الجهة مضاف. وإن كان مضافاً لايكون إلّا مقداراً، وقد عرفت الفرق بين المضاف مطلقا وبين المضاف الذى هو مقولة الذي[1] لاتجوز، على مابيّنا أن يكون مقداراً أو كيفاً.

وأما أنه مقدار فهو بالجهة الأخرى التى بها يمكن أن يخالف غيره من السطوح فى القدر والمساحة ولايمكن أن يخالفها بالمعنى الأول بوجه؛ لكنه من الجهتين جميعا عرض، فإنه من حيث هو نهاية عارض للمتناهى، لأنه موجود فيه لاكجزء منه ولايقوم دونه، وقد قلنا إنه ليس من شرط الموجود فى شىء أن يطابق ذاته، وأما أين قلنا هذا ففى الطبيعيات، فليتأمل هناك إن عرضت من هذه الجهة شبهة.

وأيضا هو من حيث هو مقدار عرض، ولو كان كون السطح بحيث

١ـ«المقولة التى» خ ل. الذى صفة للمضاف.

يفرض فيه بعدان أمرا له فى نفسه لم تكن نسبة المقدارية فى السطح إلى ذلك الأمر نسبة المقدارية إلى الصورة الجسمية، بل تكون نسبة ذلك المعنى إلى المقدارية فى السطح نسبة فصل إلى جنس، والنسبة الأخرى نسبة عارض إلى صورة. وأنت تعلم هذا بتأمل الأصول.

واعلم أن السطح لعرضيته مايحدث ويبطل فى الجسم بالاتصال والانفصال واختلاف الأشكال والتقاطيع، وقد يكون سطح الجسم مسطحا، فيبطل من حيث هو مسطح، فيحدث مستدير. وقد علمت فيما سلف من الأقاويل أن السطح الواحد بالحقيقة لايكون موضوعا للكرية والتسطيح فى الوجود، ولذلك ليس كما أن الجسم الواحد يكون موضوعا لاختلاف أبعاد بالفعل تترادف عليه فكذلك السطح لان السّطح إذا أزيل عن شكله حتى تبطل أبعاده فلايمكن ذلك إلّا بقطعه. وفى القطع إبطال صورة السطح الواحدة التى بالفعل؛ وقد علمت هذا من أقوال أخرى، وقد علمت أن هذا لايلزم فى الهيولى حتى تكون الهيولى للاتصال غيرها للانفصال، وقد علمت أنه إذا ألفت سطوح ووصل بعضها ببعض تأليفاً يبطل الحدود المشتركة كان الكائن سطحا آخر بالعدد، لو أعيد إلى تأليفه الأول لم يكن ذلك السطح الأول بالعدد بل آخر مثله بالعدد، وذلك لأن المعدوم لايعاد.

وإذ قد عرفت صورة الحال فى السطح فقد عرفت فى الخط فاجعله قياساً عليه. فقد تبيّن لك أن هذه أعراض لاتفارق المادة وجوداً، وقد عرفت أيضا أنها لاتفارق الصورة التى هى فى طباعها مادية توهماً أيضا. فقد بقى أن تعلم كيف ينبغى أن يفهم قولنا: إن السطح يفارق الجسم توهماً، وإن الخط يفارق السطح توهما.

فنقول : إن هذه المفارقة تفهم فى هذا الموضع على وجهين : أحدهما أن يفرض فى الوهم سطح ولاجسم، وخط ولاسطح، والآخر أن يلتفت إلى السطح ولايلتفت إلى الجسم أصلاً أنه معه أو ليس معه . وأنت تعرف أن الفرق بين الأمرين ظاهر، فإنه فرق بين أن ينظر إلى الشىء وحده وإن كان معتقدا أنه مع غيره لايفارقه، وبين أن ينظر إليه وحده مع شرط مفارقته ما هو معه، محكوما عليه بأنه كما التفت إليه وحده حتى يكون هو فى وهمك قائم وحده . فهو مع ذلك يفرق بينه وبين الشىء الآخر محكوماً بأن ذلك الشىء ليس معه .[1]

فمن ظن أن السطح والخط والنقطة قد يمكن أن يتوهم سطحا وخطا ونقطة مع فرض أن لاجسم مع السطح ولا مع الخط ولا مع النقطة فقد ظن باطلا، وذلك لأنه لايمكن أن يفرض السطح فى الوهم مفرداً ليس نهاية لشىء إلّا أن يتوهم مع وضع خاص ويتوهم له جهتان توصلان الصائر إليه إيصالا يلقى جانبين غيرين، كما علمت . فيكون حينئذ ماتوهم سطحا غيرسطح فإن السطح هو نفس الحد لا ذوالحدين .

وإن توهم السطح نفس النهاية التى تلى جهة واحدة فقط من حيث هو كذلك أو نفس الجهة[2]، والحد ـ على أن لاانفصال[3] له من جهة أخرى ـ كان ماهو نهايته متوهما معه بوجه ما، وكذلك الحال فى الخط والنقطة .

والذى يقال إن النقطة ترسم بحركتها الخط فإنه أمر يقال للتخيل، ولاإمكان وجود له، لا لأن النقطة لايمكن أن تفرض لها مماسة منتقلة، فإنا

١ـفى إبطال السطح والخط والنقطة الجوهري .

٢ـاي نفس الامتداد .

٣ـاي لا انقطاع له .

قد بينا أن ذلك ممكن فيها بوجه، لكن المماسة لما كانت لاتثبت وكان لايبقى الشيء بعد المماسة إلّا كما كان قبل المماسة، فلايكون هناك نقطة بقيت مبدأ خط بعد المماسة ولايبقى امتدادٌ بينهما وبين أجزاء المماسة، لأن تلك النقطة إنما صارت نقطة و حدّاً كما علمت فى الطبيعيات بالمماسة لاغير، فإذا بطلت المماسة بالحركة فكيف تبقى هى نقطة؟ وكذلك كيف يبقى ماهى مبدأ له رسما ثابتا؟ بل إنما ذلك فى الوهم والتخيل فقط. وأيضا فإن حركتها تكون لامحالة، وهناك شيء موجود تكون الحركة عليه أو فيه، وذلك الشيء قابل لأن يتحرك فيه فهو جسم أو سطح أو بُعْد فى سطح أو بُعْد هو خط، فتكون هذه الأشياء موجودة قبل حركة النقطة، فلاتكون حركة النقطة علة لأن توجد هى.

فأما وجود المقدار الجسمانى فظاهر، وأما وجود السطح فلوجوب تناهى المقدار الجسمانى، وأما وجود الخط فبسبب جواز قطع السطوح وافتراض الحدود لها.

وأما الزاوية فقد ظن بها أنها كمية متصلة غير السطح والجسم، فينبغى أن ينظر فى أمرها، فنقول: إن المقدار جسماً كان أو سطحاً فقد يعرض له أن يكون محاطاً بين نهايات تلتقى عند نقطة واحدة، فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئاً ذا زاوية من غير أن ينظر إلى حال نهاياته من جهة أخرى فكأنه مقدار أكثر من بُعْدٍ ينتهى عند نقطة، فإن شئت سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية[١]، وإن شئت سميت الكيفية التى له من حيث هو هكذا زاوية؛ فيكون الأول كالمربع والثانى كالتربيع. فإن أوقعت الاسم على

١ـاي من حيث هو يكون محاطاً بين نهايات.

المعنى الأول قلت : زاوية مساوية وناقصة وزائدة لنفسها[١]، لأن جوهرها مقدار، وإن أوقعت على المعنى الثانى قلت ذلك[٢] لها بسبب المقدار الذى هى فيه كمًّا للتربيع، ولأن هذا الذى هو الزاوية بالمعنى الأول يمكن أن يفرض فيه إما أبعاد ثلاثة أو بعدان، فهو مقدار جسم أو سطح.

والذى يظنه من يقول : إنه إنما يكون سطحاً إذا تحرك الخط الفاعل إياه فى الوهم بكلتى نقطتيه حتى أحدثه، حتى كَأَنْ قد يحرك الطول عرضا بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول فكان طول وعرض؛ بل لم يتحرك المحدث للزاوية لا فى الطول وحده كما هو ولا فى العرض حتى يحدث سطح، وإنما تحرك بأحد رأسيه فحدثت الزاوية. فجعل الزاوية جنساً رابعاً من المقادير.

والسبب فى هذا جهله بمعنى قولنا : إن للشىء ثلاثة أبعاد أو بُعدان حتى يكون مجسّما أو مسطحا.

فإذ قد عرفت ذلك عرفت أن هذا الذى قاله لايلزم، ولاينبغى أن يكون للعاقل إليه إصغاء، وإنما هو شروع من ذلك الإنسان فيما لايعنيه. و هذا الغافل الحيران قد يذهب إلى أن السطح بالحقيقة هو المربع أو المستطيل لاغير. وليس كلامه مما يهم فضل شغل به. فقد عرفت وجود الأقدار وأنها أعراض وأنها ليست مبادئ للأجسام، إذ الغلط فى ذلك أنما عرض لما عرفت.

وأما الزمان فقد كان تحقق لك عرضيّته وتعلقه بالحركة فيما سلف، فبقى أن تعلم أنه لامقدار خارجاً عن هذه المقادير.

١ـ لأنّ التساوي والتناقص والتزايد خواصّ المقدار.

٢ـ أي التساوي والتناقص والتزايد.

فنقول: إن الكم المتصل لايخلو إما أن يكون قاراً حاصل الوجود بجميع أجزائه، أولا يكون؛ فإن لم يكن، بل كان متجدد الوجود شيئا بعد شيء فهو الزمان.

وإن كان قاراً فهو المقدار، فإما أن يكون أتم المقادير وهو الذى يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة فيه، إذ ليس يمكن أن يفرض فيه فوق ذلك، وهذا هو المقدار المجسّم، وإما أن يفرض فيه بُعْدان فقط، وإما أن يكون ذا بُعْدٍ فقط إذ كل متصل فله بعدٌ ما بالفعل أو بالقوة، ولما كان لا أكثر من ثلاثة ولا أقل من واحد فالمقادير ثلاثة فالكميات المتصلة لذاتها أربعة. وقد يقال لأشياء أخر أنها كميات متصلة وليست كذلك.

أما المكان فهو السطح، وأما الثقل والخفة فانها يوجبان بحركتهما مقادير فى الأزمنة والأمكنة، وليس لها فى نفسها أن تجزأ بجزء يعدّها، وأن تقابل بالمساواة والمفاوتة بأن يفرض لها حد ينطبق على حد مايجانسه، حتى ينطبق مايليه منه على ما يليه مما يجانسه، فينطبق عليه الحد الآخر فيساوى أو يختلف فلايساوى، بل يفاوت، فإنا نعنى بالمساواة والمفاوتة المعرّفتين للمقدار هذا المعنى. وأما لتجزية التى تعرض للخفّة والثقل بأن يكون ثقل نصف ثقل فإن ذلك لأنه تحرك فى الزمان نصف المسافة، أو فى المسافة ضعف الزمان، أو تحرك الأعظم إلى أسفل فى آلةٍ حركةً يلزم معها أن يتحرك الأصغر إلى العلو أو أمراً مما يجرى هذا المجرى.

فهو كالحرارة التى تكون ضعف الحرارة لأجل أنها تفعل فى الضعف أو لأنها فى ضعف الجسم الحار المتشابه فى الحرارة. وكذلك حال الصغير والكبير والقليل والكثير فإن هذه أعراض أيضا تلحق الكميات من باب المضاف، وأنت قد حصّلت الكلام فى جميع هذه فى موضع آخر.

فالكمية بالجملة حدها هى التى يمكن أن يوجد فيها شىء منها يصح أن يكون واحدا عادآ، ويكون ذلك لذاته سواء كانت الصحة وجودية أو فرضية .

الفصل الخامس من المقالة الثالثة

فى تحقيق ماهية العدد، وتحديد أنواعه، وبيان أوائله

وبالحرى أن نحقق ههنا طبيعة الأعداد، وخاصياتها، وكيف يجب أن يتصور حالها ووجودها، فقد انتقلنا عنها إلى الكميات المتصلة مستعجلين، لأن غرضنا كان يوجب ذلك.

فنقول: إن العدد له وجود فى الأشياء، ووجود فى النفس[١]. وليس قول من قال: إن العدد لاوجود له إلّا فى النفس بشىء يعتد به، أما إن قال: إن العدد لاوجود له مجردا عن المعدودات التى فى الأعيان إلّا فى النفس، فهو حق. فإنا قد بيّنا أن الواحد[٢] لايتجرد عن الأعيان قائما بنفسه إلّا فى الذهن؛ فكذلك ما يترتب وجوده[٣] على وجود الواحد. وأما أن يكون فى الموجودات أعداد فذلك أمر لاشك فيه إذا كان فى الموجودات وحدات فوق وحدة، وكل واحد من الأعداد فإنه نوع بنفسه، وهو واحد فى نفسه من

١ـ اي في الذهن.

٢ـ اي الوحدة.

٣ـ كالاثنوية وما فوقها.

حيث هو ذلك النوع، وله من حيث هو ذلك النوع خواص. والشيء الذى لاحقيقة له محال أن يكون له خاصية الأولية أو التركيبية أو التمامية أو الزايدية أو الناقصية أو المربعية أو المكعبية أو الصَمم وسائر الأشكال التى لها.

فإذن لكل واحد من الأعداد حقيقة تخصه وصورة تتصور منها فى النفس، وتلك الحقيقة وحدته التى بها هو ما هو. وليس العدد كثرة لاتجتمع فى وحدة حتى يقال: إنه مجموع آحاد. فإنه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليست لغيره. وليس بعجيب[١] أن يكون الشيء واحدا من حيث له صورة ما كالعشرية مثلا أو الثلاثية وله كثرة، فمن حيث العشرية ما هو بالخواص التى للعشرة، وأما كثرته فليس له فيها إلّا الخواص التى للكثرة المقابلة للوحدة، ولذلك فإن العشرة لاتنقسم فى العشرية إلى عشرتين لكل واحدة منهما خواص العشرية.

وليس يجب أن يقال: إن العشرة ليس هى إلّا تسعة وواحد، أو خمسة وخمسة، أو واحد وواحد وواحد كذلك حتى تنتهى إلى العشرة. فإن قولك: العشرة تسعة وواحد، قول حملتَ فيه التسعة على العشرة وعطفتَ عليه الواحد، فتكون كأنك قلت: العشرة أسود وحلو، فيجب أن تصدق عليه الصفتان المعطوفة إحداهما على الأخرى، فتكون العشرة تسعة وأيضا واحدا.

فإن لم ترد بالعطف تعريفا، بل عنيت ما يقال: إن الانسان حيوان وناطق، أى حيوان ذلك الحيوان الذى هو ناطق، تكون كأنك قلت: إن

١ـ «بعجب» خ. ل.

العشرة تسعة، تلك التسعة التى هى واحد، وهذا أيضا مستحيل. وإن عنيت أن العشرة تسعة مع واحد، وكان مرادك أن العشرة هى التسعة التى يكون مع واحد، حتى إن كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة، فإذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة عشرة، فقد أخطأت أيضا. فإن التسعة إذا كانت وحدها أو مع أى شىء كان معها فإنها تكون تسعة ولاتكون عشرة ألبتة. فإن لم تجعل «مع» صفةً للتسعة، بل للموصوف بها، فتكون كأنك قلت: إن العشرة تسعة، ومع كونها تسعة ايضاً هى واحد، فذلك أيضا خطأ، بل هذا كله مجاز من اللفظ مُغلِّطٌ، بل العشرة مجموع التسعة والواحد إذا أخذا جميعا فصار منهما شىء غيرهما.

وحد كل واحد من الأعداد ـ إن أردت التحقيق - هو أن يقال: إنه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد، وتذكر الآحاد كلها. وذلك لأنه لايخلو إما أن يحد العدد من غير أن يشار إلى تركيبه مما ركب منه، بل بخاصية من خواصه، فذلك يكون رسم ذلك العدد لاحده من جوهره، وإما أن يشار إلى تركيبه مما ركب منه. فإن أشير إلى تركيبه من عددين دون الآخر مثلا أن تجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك أولى من تركيب ستة مع أربعة، وليس تعلق هويتها بأحدهما أولى من الآخر. وهو بما هو عشرة ماهية واحدة، ومحال أن تكون ماهية واحدة، وما يدل على ماهية من حيث هى واحدة حدود مختلفة.

فإذا كان كذلك فحده ليس بهذا ولا بذاك، بل بما قلنا. ويكون ـ إذا كان ذلك كذلك ـ وقد كان له التراكيب من خمسة وخمسة، ومن ستة وأربعة، ومن ثلاثة وسبعة، لازماً لذلك وتابعا، فتكون هذه رسوما له. على أن تحديدك بالخمسة محوجٌ إلى تحديد الخمسة فينحل ذلك كله إلى الآحاد

وحينئذ يكون مفهوم قولك: إن العشرة من خمسة وخمسة، هو مفهوم قولك: من ثلاثة وسبعة، وثمانية واثنين، أعنى إذا كنت تلحظ تلك الآحاد. فاما إذا لحظت صورة الخمسة والخمسة، والثلاثة والسبعة، كان كل ذلك الاعتبار اعتبارٍ غير الآخر. وليس للذات الواحدة حقائق مختلفة المفهومات، بل إنما تتكثر لوازمها وعوارضها، ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم: لاتحسبن أن ستة ثلاثة وثلاثة، بل هو ستة مرة واحدة.

ولكن اعتبار العدد من حيث آحاده مما يصيب على التخيل وعلى العبارة فيصار إلى الرسوم من الواجب.

ومما يجب أن يبحث عنه من حال العدد حال الأُثنوّةُ. فقد قال بعضهم: إن الاثنوة ليست من العدد، وذلك لأن الاثنوة هى الزوج الأول، والوحدة هى الفرد الأول، وكما أن الوحدة التى هى الفرد الأول ليس بعدد، فكذلك الاثنوة التى هى الزوج الأول ليس بعدد.

وقال: لأن العدد كثرة مركبة من الآحاد، والآحاد أقلها ثلاثة، ولأن الاثنوة لاتخلو إن كان عددا إما أن تكون مركبة أو تكون أولاً، فإن كانت مركبة فيعدّها غير الواحد، وإن كانت عددا أولاً فلايكون لها نصف.

وأما أصحاب الحقيقة فلايشتغلون بأمثال هذه الأشياء بوجه من الوجوه، فإنه لم تكن الوحدة غير عدد لأجل أنها فرد أو زوج، بل لأنها لا انفصال فيها إلى وحدات.

ولا إذا قالوا: مركبة من وحدات، يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وأن أقله ثلاثة بعد الاختلاف فيه، بل يعنون بذلك أكثر وأزيد من واحد. وقد جرت عادتهم بذلك، ولايبالون أن لايوجد زوج ليس بعدد، وإن وجد فرد ليس بعدد؛ فما فرض عليهم أن يدأبوا فى طلب زوج ليس

بعدد. إذ وجدوا فرداً ليس بعدد. وليسوا يشترطون فى العدد الأول أن يكون لانصف له مطلقـا، بل لانصف له عـددا من حـيث هو أول، وإنما يعنون بالأول أنه غير مركب من عدد.

وإنما يعنى بالعدد ما فيه انفصـال ويوجد فيه واحد، فـالاثنوة أول العدد، وهو الغاية فى القلة فى العدد. وأما الكثرة فى العدد فلاينتهى إلى حد، وقلة الاثنوة ليست مما تقال بذاتها، بل بالقياس إلى العدد.

وليس إذا لـم تكن الاثنوة أكـثـر من شىء يجب ذلك أن لاتكون قلتـهـا بالقياس إلى غيرها، فليس يجب أن يكون ما تعرض له إضافة إلى شىء يلزم أن تكون له إضافة أخرى إلى شىء آخر يقارن تلك الإضافة، فإنه ليس يجب إذا كـان شىء من الأشياء تعرض له إضافتـان إضافة قلة وإضافة كثرة معاً ـ حتى يكون كمـا أنه قليل بالقياس إلـى شىء فهـو كثير بالقيـاس إلى شىء آخر ـ فيلزم من ذلك أن تكون كل قلة تعرض لشىء يعرض له معهـا الكثرة، كمـا أنه ليس إذا كـان شـىء هو مـالكا ومملوكـا يجب أن لايكون شىء مـالكا وحده، أو شىء هو جنس ونوع يلزم أن لايكون شىء هو جنس وحده، فانه ليس أنما صـار القليل قـليلاً لأجـل أن له شيئاً هو أيضـا عنده كـثـير بل لأجل الشىء الذى ذلك الشىء بالقياس إليه كثير.

فالاثنوة هى القلة الأقلة، أمـا قلّةٌ فبالقياس إلى كل عـدد لأنها تنقص عن كل عدد، وأما الأقله فـلأنها ليست بكثيـر عند عدد، وإذا لم تقس الاثنوة إلى شىء آخر لاتكون قليلة.

والكثرة يفهم منهـا معنيان: أحدهما أن يكون الشىء فيـه من الآحاد فوق واحد، وهذا ليس بالقياس إلى شىء آخر ألبتة، والآخر أن يكون الشىء فيه ما فى شىء آخر وزيادة، وهذا هو الذى بالقياس.

وكذلك العظم والطول والعرض، فالكثرة مطلقة تقابل الوحدة مقابلة الشىء مع مبدئه الذى يكيله، والكثرة الأخرى تقابل القلة مقابلة المضاف، ولا تضاد بين الوحدة والكثرة بوجه من الوجوه، وكيف والوحدة تقوم الكثرة، ويجب أن نحقق القول فى هذا.

الفصل السادس من المقالة الثالثة

فى تقابل الوحدة والكثرة[١]

وبالحرىّ أن نتأمل كيف تجرى المقابلة بين الكثير والواحد، فقد كان التقابل عندنا على أصناف أربعة، وقد تحقق ذلك. وسنحقق بعدُ أيضا أن صورة التقابل تُوجب أن تكون أصنافه على هذه الجملة، وكان من ذلك تقابل التضاد. وليس يمكن أن يكون التقابل بين الوحدة والكثرة على هذه الجهة، وذلك لاِن الوحدة مقوّمة للكثرة ولاشىء من الأضداد يقوم ضده، بل يبطله ويفنيه لكن لقائل أن يقول: إن الوحدة والكثرة هذا شأنهما، فإنه ليس يجب أن يقال: إن الضد يبطل الضد كيف كان، بل ان يُقال: إن الضذ يبطل الضدّ بأن يحلّ فى موضوعه، والوحدةُ أيضا من شانها أن تبطل الكثرة بأن تحل الموضوع الذى للكثرة، على ما جوَّزتَ أن يكون الموضوع تعرض له الوحدة والكثرة.

فنقول فى جواب هذا الإنسان: إن الكثرة كما أنها أنما تحصل بالوحدة

١ـ «الواحد والكثير» خ. ل. وراجع المسألة التاسعة من الفصل الثاني من كشف المراد، ص١٠١؛ ط١ بتصحيح الراقم وتعليقه عليه.

فكذلك الكثرة إنما تبطل ببطلان وحداتها، ولاتبطل الكثرة ألبتة لذاتها بطلانا أوليا، بل يعرض لوحداتها أولا أن تبطل، ثم يعرض لها أن تبطل معها لبطلان وحداتها، فتكون الوحدة إذا أبطلت الكثرة فليس بالقصد الأول أنْ تبطلها، بل إنما تبطل أولا الوحدات التى للكثرة عن حالها بالفعل إلى أن تصير بالقوة، فيلزم أن لاتكون الكثرة. فإذن الوحدة انما تبطل أولا الوحدة على أنها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة. فإن الوحدة لاتضاد الوحدة، بل على أن تلك الوحدات يعرض لها سبب مبطل بأن تحدث عنه هذه الوحدة وذلك ببطلان سطوح.

فإن كان لأجل هذه المعاقبة التى على الموضوع يجب أن تكون الوحدة ضد الكثرة، فالأولى أن تكون الوحدة ضد الوحدة وعلى أن الوحدة ليست تبطل الوحدة إبطال الحرارة للبرودة، لأن الوحدة الطارئة إذا أبطلت الوحدة الأولى أبطلتها عما ليس هو بعينه موضوع الوحدة الأخرى، بل الأحرى أن يظن أنه جزء موضوعه.

وأما الكثرة فليست تبطل عن هذه الوحدة بطلانا أوليا، بل ليس يكفى فى شرط المتضادين أن يكون الموضوع واحدا يتعاقبان فيه بل يجب أن تكون -مع هذا التعاقب- الطبائع متنافية متباعدة، ليس من شأن أحدهما أن يتقوم بالآخر للخلاف الذاتى فيهما وأن تكون تنافيهما أوليا.

وأيضا فلقائل أن يقول: إنه ليس موضوع الواحد والكثير واحدا، فإن شرط المتضادين أن يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع واحد، وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد، بل موضوع واحد بالنوع. وكيف يكون موضوع الوحدة والكثرة واحدا بالعدد؟

ثم لايخفى عليك أن تعلم مما سلف لك حقيقة هذا وما فيه وما عليه وله،

فقد ظهر وبان أن التقابل الذى بين الواحد والكثير ليس بتقابل التضاد.

فلننظر هل التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم؟

فنقول: إنه يلزم أول ذلك أن يكون العدم منهما عدم شىء من شأنه أن يكون للموضوع أو لنوعه أو لجنسه، على ما قد مضى لك من أمر العدم. ولك أن تتمحل وجها تجعل به الوحدة عدم الكثرة فيما من شأنه بنوعه أن يتكثر، وأن تتمحل وجها آخر تجعل به الكثرة عدم الوحدة فى أشياء فى طبيعتها أن تتوحد. لكن الحق لايجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما عدم وملكة بالقياس إلى الآخر، بل الملكة منهما هو المعقول بنفسه الثابت بذاته، وأما العدم فهو أن لايكون ذلك الشىء الذى هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شأنه أن يكون، فيكون إنما يعقل ويحد بالملكة.

وأما القدماء فقوم جعلوا هذا التقابل من العدم والملكة، وجعلوها هى المضادة الأولى، ورتبوا تحت الملكة والصورة: الخير والفرد والواحد والنهاية واليمين والنور والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر؛ وفى حيز العدم مقابلات هذه كالشر والزوج والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة والمتحرك والمنحنى والمستطيل والظن والأنثى.

وأما نحن فقد يصعب علينا أن نجعل الملكة هى الوحدة ونجعل الكثرة هى العدم. أما أولا، فإنا هوذا نحدّ الوحدة بعدم الانقسام أو عدم الجزء بالفعل، ونأخذ الانقسام والتجزى فى حد الكثرة، وقد ذكرنا ما فى هذا. وأما ثانيا، فإن الوحدة موجودة فى الكثرة مقومة لها، وكيف تكون ماهية الملكة موجودة فى العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات تجتمع؟ وكذلك إن كانت الملكة هى الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من أعدامها؟ فليس يجوز أن تجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة.

وإذ لايجوز هذا فلايجوز أن يقال : إن المقابلة بينهما هى مقابلة التناقض، لأن ما كان فى ذلك من الألفاظ فهو خارج عن موافقة هذا الاعتبار، وما كان منه فى الأمور العامة فهو من جنس تقابل العدم والملكة، بل هو جنس هذا التقابل. فإن بإزاء الموجبة الثبوت، وبإزاء السالبة العدم، ويعرض فى ذلك من المحال ما يعرض فيما قلنا.

فلننظر أنه : هل التقابل بينهما تقابل المضاف؟

فنقول : ليس يمكن ان يقال : إن بين الوحدة والكثرة فى ذاتيهما تقابل المضاف، وذلك لأن الكثرة ليس أنما تعقل ماهيتها بالقياس إلى الوحدة حتى تكون أنما هى كثرة لأجل أن هناك وحدة، وإن كان أنما هى كثرة بسبب الوحدة. وقد علمت فى كتب المنطق الفرق بين ما لايكون إلّا بشىء وبين ما لاتقال ماهيته إلّا بالقياس إلى شىء. بل إنما تحتاج الكثرة إلى أن يفهم لها أنها من الوحدة، لأنها معلولة للوحدة فى ذاتها، ومعنى أنها معلولة غير معنى أنها كثيرة، والإضافة لها إنما هى من حيث هى معلولة، والمعلولية لازمة للكثرة لانفس الكثرة ثم لو كانت من المضاف لكان كما يقال ماهيتها بالقياس إلى الوحدة لكان يقال ماهية الوحدة من حيث هى وحدة بالقياس إلى الكثرة على شرط انعكاس المضافين، ولكانا متكافئين فى الوجود من حيث هذه وحدة وتلك كثرة، وليس الأمر كذلك.

فإذ قد بان لك جميع هذا، فبالحرى أن تجزم أن لاتقابل بينهما فى ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو : أن الوحدة من حيث هى مكيال تقابل الكثرة من حيث هى مكيل. وليس كون الشىء وحدة، وكونه مكيالا، شيئا واحدا بل بينهما فرق. والوحدة يعرض لها أن تكون مكيالا، كما أنها يعرض لها ان تكون علة.

ثم الأشياء يعرض لها ـ بسبب الوحدة التى توجد لها ـ أن تكون مكائيل، لكن واحد كل شىء ومكياله هو من جنسه[١]. فالواحد فى الأطوال طول، وفى العروض عرض، وفى المجسمات مجسم، وفى الأزمنة زمان، وفى الحركات حركة، وفى الأوزان وزن، وفى الألفاظ لفظ، وفى الحروف حرف.

وقد يجتهد أن يجعل الواحد فى كل شىء أصغر ما يمكن[٢] ليكون التفاوت فيه أقل ما يكون، فبعض الأشياء يكون واحده مفترضا بالطبع مثل: جوزة وبطيخة، وبعضهما يفرض فيه واحد بالوضع. فما زاد على ذلك الواحد أخذ أكثر من الواحد، وما نقص منه لم يؤخذ واحدا، بل يكون الواحد هذا المفروض بتمامه، ويجعل هذا الواحد أيضا من أظهر الأشياء فى ذلك الجنس[٣] فالواحد مثلا فى الأطوال: شبر، وفى العروض مثلا: شبر فى شبر، وفى المجسمات: شبر فى شبر فى شبر، وفى الحركات: حركة متقدرة معلومة، ولا توجد حركة بهذه الصفة عامة للجميع إلّا الحركات المتقدرة بالطبيعة، وخصوصا التى لا تختلف، بل تمتدّ متفقة حتى تبقى واحدة فى كل تقدير، وخصوصا التى هى أقل مقدار حركة.

فالأقل مقدار حركة هو الأقل زمانا، وهذا هو الحركة الفلكية السريعة جدا المضبوط قدرها، لأن الدور لا يزاد عليه، ولا ينقص المعلوم صغر مقدارها بسرعة العود ليس مما ينتظر تجدده إلى حين، بل فى كل يوم وليلته تتم دورة قريبة إلى الموجود والتحديد وإلى التجزية أيضا بحركات

١ـ أي المكيال من جنس مكيله.

٢ـ أي المكيال أصغر ما يمكن.

٣ـ أي المكيال من أظهر الأشياء.

الساعات. فتكون حركة ساعة واحدة مثلا هى مكيال الحركات، وكذلك زمانها مكيال الأزمنة، وقد تفرض فى الحركات حركة واحدة بحسب المسافة إلّا أن ذلك غير مستعمل فغير واقع موقع الفرض الأول.

وأما فى الأثقال فنفرض أيضا ثقل درهم ودينار واحد أيضا. وفى أبعاد الموسيقى إرخاء النغمة التى هى ربع طنينى أو ما يجرى مجراها من الأبعاد الصغار ومن الأصوات الحرف المصوت المقصور، أو الحرف الساكن، أو مقطع مقصور.

وليس يجب أن يكون كل واحد من هذه الأوضاع واقعا بالضرورة، بل قد يقع بالفرض. ويمكن أن يفرض الواحد من كل باب ما هو أنقص وأزيد مما فرض، ومع هذا فليس يجب إذا كان فى هذه الأشياء واحد منه مفروض أن يكال به جميع ما هو من ذلك الجنس، فإنه يجوز أن يكون الآخر مباينا لكل ما كِيلَ به أولا.

فههنا خط مباين لخط، وسطح مباين لسطح، وجسم مباين لجسم. وإذا كان الخط والسطح والجسم تُباين جسما وسطحا وخطا، فكذلك الحركة قد تُباين الحركة. وإذا كان كذلك فالزمان والثقل أيضا يباين الزمان والثقل أيضا، ويجوز أن يكون لهذا الذى يباين ذلك مُباينٌ غيرُ ذلك، وقد علمت جميع هذا فى صناعة التعاليم.

فإذا كان كذلك فتكون إذن الوحدات التى تفرض لكل جنس من هذه كثيرة وتكاد أن لاتتناهى. وإذا كان هناك واحد يصلح لكيل شىء فتكون أشياء تكاد أن لاتتناهىٰ لأن تكال به، ولما كان المكيال يعرف به المكيل، عد العلم والحس كالمكائيل للأشياء، فإنها تعلم بهما. فقال بعضهم: إن الإنسان يكيل كل شىء، لأن له العلم والحس، وبهما يدرك كل شىء.

وبالحرى أن يكون العلم والحس مكيلين بالمعلوم والمحسوس، وأن يكون ذلك أصلاله، لكنه قد يقع أن يكال المكيال أيضا بالمكيل، فهكذا[١] يجب أن يتصور الحال فى مقابلة الوحدة والكثرة.

وقد يشكل من حال الأعظم والأصغر أنهما كيف يتقابلان وكيف يقابلان المساواة. فإن المساوى يقابل كل واحد منهما، فإنه لايجوز أن يكون المساوى والأعظم إلّا متخالفين، وكذلك المساوى والأصغر، أما الأعظم والأصغر فإنهما إن تقابلا فمن المضاف، فكان هذا أعظم بالقياس إلى ما هو أصغر، فليس المساوى مضايفا لأحدهما، بل لما هو مساوٍ له. ويظن أنه ليس يجب حيث كان أعظم وأصغر أن يكون بينهما مساوٍ موجودٌ. فإن هذا قد علمته فى موضع آخر.

فإذا كان الأمر على هذا، فبالحرى أن يكون المساوى ليست مقابلته الأوّلى للأعظم والأصغر، بل لغير المساوى، وهو عدمه، فيما مِن شأنه أن تكون فيه المساواة. وليس عدمه فى النقطة والوحدة واللون والعقل بأشياء لاتقدير لها، بل فى أشياء لها تقدير وكمية.

فالمساوى أنما يقابل عدمه وهو اللا مساواة، لكن اللا مساواة تلزم هذين أعنى الأعظم والأصغر كالجنس لست أعنى أنه جنس، بل بمعنى أنه يلزم كل واحد منهما، فإنْ واحدا منهما هو عظيم، والعظيمية معنى وجودى يلزمه هذا العدم، والآخر صغير، والصغيرية من تلك الحيثية كذلك.

١ـ ناظر إلى اصل البحث أي التقابل بين الوحدة والكثرة.

الفصل السابع من المقالة الثالثة

في أن الكيفيات أعراض

فلنتكلم الآن فى الكيفيات. أما الكيفيات المحسوسة الجسمانية فلايقع شك فى وجودها، وقد تكلمنا أيضا فى وجودها فى مواضع أخر، ونقضنا مشاغبات من تمارى فى ذلك.

لكنه أنما يقع الشك فى أمرها، أنها هل هى أعراض أو ليست بأعراض. فإن من الناس من يرى أن تلك جواهر تخالط الأجسام وتسرى فيها، فاللون بذاته جوهر، والحرارة كذلك، وكل واحد من هذه الأخر، فهى عنده بهذه المنزلة. وليس يقنعه أن هذه الأشياء توجد تارة وتعدم تارة، والشىء المشار إليه قائم موجود. فإنهم يقولون: إنه ليس يعدم ذلك، بل يأخذ يفارق قليلا قليلا، مثل الماء الذى يبلّ به ثوب، فإنه بعد ساعة لايوجد هناك ماء، ويكون الثوب موجودا بحاله، ولايصير الماء بذلك عرضا، بل الماء جوهر له أن يفارق جوهرا آخر لاقاه فربما فارق مفارقة لايحس فيها بالأجزاء المفارقة منه، لأنها فارقت وهى أصغر مما يدركه الحس مفارقة مفترقة؛ ويقول بعضهم: إنها قد تكمن.

فبالحرى أن نبيّن أن ما يقولونه باطل، فنقول: لايخلو إن كانت هذه

جواهر إما أن تكون جواهر هى أجسام، أو تكون جواهر ليست بأجسام. فإن كانت هذه جواهر غيرجسمانية فإما أن تكون بحيث يمكن أن تؤلف منها أجسام، وهذا محال، إذ ما لايتجزأُ فى أبعاد جسمانية فليس بالممكن أن يؤلف منه جسم؛ وإما أن لايمكن، لكن إنما يكون وجوده بالمقارنة للأجسام والسريان فيها. فأول ذلك أنْ يكون لهذه الجواهر وضع، وكل جوهر ذى وضع فإنه مُنقسم، وقد بيّن ذلك. وثانيا، أنه لايخلو إما أن يكون كل واحد من هذه الجواهر من شأنه أن يوجد مفارقا للجسم الذى يكون فيه، أو لايكون؛ فإن لم يكن يوجد مفارقا، وكان وجوده فى الأجسام على أنها موضوعات له، إذ ليست فيه كالأجزاء، ولا هى مفارقته، والجسم الموصوف بها مستكمل الجوهرية بنفسه، فليست إلّا أعراضا، وإنما لها اسم الجوهرية فقط. وإن كانت تفارق أجسامها فإما أن تكون مفارقة تنتقل بها من جسم إلى جسم من غير أن يصح لها قوام مجرد، أو تكون لها مفارقة قوام مجرد. فإن كانت إذا لم توجد فى جسم وكانت فيه، فإنما يكون ذلك بأن تنتقل إلى الآخر، فيجب من ذلك أن يكون كل جسم فسد بياضه فقد انتقل بياضه إلى جسم يماسّه، أو بقى مجردا إلى أن يحصل فى جسم بعيد، وهو غير مقارن جسماً فى مدة قطع المسافة، وليس الأمر كذلك.

وأما الكمون فقد فرغنا منه وبينا استحالته، ويجب من ذلك أن يكون كل جسم يسخّن جسما فإنه ينتقل إليه من حرارة نفسه، فيبرد هذا الذى يسخّن.

ثم هذا النوع من الانتقال لاتبطل عرضيته، إذ كثير من الناس جوز فى الأعراض أنفسها هذا الانتقال، أعنى: الانتقال فى اجزاء الموضوع، والانتقال من موضوع إلى موضوع؛ وإنما كان لايكون عرضا لو صح قوامه لا فى موضوع. أما القائم فى الموضوع إذا نظر فيه أنه هل يصح له أن ينتقل

إلى موضوع آخر من غير ان يجرّد عنهما، فهذا الاعتبار ليس يصح إلّا بعد القوام فى الموضوع.

ثم هذا لا يصح ألبتة، لأنه لايخلو إما أن يكون الذى وجد فى موضوع مّا تتعلق ذاته الشخصية بذلك الموضوع الشخصى، أو لاتتعلق؛ فإن كان تتعلق ذاته الشخصية بذلك الموضوع الشخصى فمعلوم أنه لايجوز أن يبقى شخصه إلّا فى ذلك الموضوع الشخصى، وإن كان إنما أوجده فى ذلك الموضوع سبب من الأسباب وليس ذلك السبب مقوّما له من حيث هو ذلك الشخص، فقد يمكن أن يزال عنه ذلك السبب وسائر الأسباب حتى لايحتاج فى قوامه إلى ذلك الموضوع. وزوال ذلك السبب ليس يكون سبب احتياجه إلى موضوع آخر، لأن السبب فى أن لايحتاج شىء إلى موضوع آخر، هو عدم السبب فى أن كان يحتاج، وهو فى ذاته ليس يحتاج. فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود السبب الآخر إلّا أن يكون مستحيلا زوال ذلك السبب إلّا لوجود هذا السبب الآخر لاغير.

فإذا عرض هذا السبب زال ذلك السبب، فيكون ذلك الشىء قد فارقته الحاجة إلى الموضوع الأول واحتاج إلى الموضوع الآخر لأمرين: أما الأول، فبزوال السبب الأول، وأما الثانى، فبوجود السبب الثانى. لكن جملة هذه الأسباب تكون أمورا خارجة عن طباعه ليس يحتاج إليها فى تحقّق ذاته موجودا ذلك اللون مثلا، بل إنما يحتاج إليها فى أن يتخصّص بموضوع. فكونه لونا، وكونه هذا اللون بعينه إن كان يغنيه عن الموضوع، فليس يحوجه شىء إلى أن يجعله محتاجا إلى الموضوع، فإن الغنى بوجوده عن الموضوع لايعرض له ما يحوجه إلى الموضوع إلّا بانقلاب عينه. وإن كان لايغنيه، بل يعلّقه بموضوع فيكون ذلك الموضوع متعيّنا له، لأنه مقتضى أمر متعيّن بعينه.

فإن المتعين لايقتضى أىّ شىء اتفق مما لانهاية له بالقوة مما ليس بعضه يخالف الآخر فى حكمه. فإن قيل: فكيف يقتضى الواحد المعين؟ فيقال: يقتضى الذى تعلق به صحة وجوده أوّلاً فيتعيّن له بذلك. فهذا اللون من حيث هو هذا اللون إما غنى عن الموضوع، وإما مقيم[1] على موضوع واحد.

وأما انقلاب العين فقد تلزمنا من ذكره عهدة يجب أن نخرج منها. فإن انقلاب العين يعنى به أن يعدم هذا ويوجد ذلك من غير أن يدخل من الأول شىء فى الثانى، فإنه إن كان هذا هكذا فيكون الأول قد عدم والآخر قد حصل، ولايكون الأول هو الذى انتقل إلى الثانى. بل إنما نعنى بالانقلاب أن الموصوف بالأول صار موصوفا بالثانى، وذلك أنه يبقى من الأول شىء فى الثانى، فيكون مركبا من مادة وشىء فيها. فإن كان هذا صفة اللونية مثلا فى مسألتنا فيكون فى اللونية شىء يبطل وشىء يبقى، فيكون هذا الذى بطل هو الذى صار به الشىء لونا، بل هو اللونية وهو الصورة المادية أو العرض وكلامنا فيها.

ونرجع ونقول: وأما إن كان يجوز له أن يفارق هذه الجواهر ويقوم مثلا بياضا أو شيئا آخر بذاته، فلايخلوا إما أن يكون حينئذ إليه إشارة ويكون البياض الذى من شأنه أن يدرك إلاّ أن يعجز عن إدراكه للقلة الفاحشة، ويكون على الجملة التى يُعرف البياض عليها. فإن كان كذلك فيلزم أن يكون خلأ موجود حتى يكون فيه مشاراً إليه وليس في الأجسام ويلزم أن يكون له وضع ما وتقديرما، فيكون خلأ موجود حتى يكون فيه مشاراً إليه وليس فى الأجسام ويلزم أن يكون له فى ذاته مقدار يكون إلاّ القليل منه محسوساً،

١ـ «مقتصر»، «مفتقرإلى» خ. ل.

فإنا لانتخيل بياضا لاوضع له ولامقدار، فضلا عن أن نراه. وإذا كان له مقدار ووضع وزيادة هيأته البياضية كان جسما أبيض لامجرد البياض، فإنا نعنى بالبياض هذه الهيئة الزائدة على المقدار والحجم، وإن كان لايبقى على الجملة التى كان يُعرف البياض عليها، بل قد انتقل عن هذه الصورة وصار شيئا آخر روحانيا. فيكون البياض مثلا له موضوع يعرض له أن تكون فيه البياضية التى على النحو المعروف، ويعرض له أن يصير مرة أخرى بصورة أخرى روحانية فيكون أولا ما تعرفه بياضا قد فسد وزالت صورته.

وأما المفارق العقلى فقد أشرنا ـ فيما سلف ـ إلى أنه لايجوز أن ينتقل مثل هذا الشىء مرة أخرى ذا وضع ومخالطا للأجسام.

وأما إن جعل جاعلٌ البياضَ شيئاً فى نفسه ذا مقدار، فيكون له وجودان: وجود أنه بياض، ووجود أنه مقدار. فإن كان مقداره بالعدد غير مقدار[1] الجسم الذى هو فيه بالعدد، فإذا كان فى الأجسام وساريا فيها فيكون قد دخل بُعْدٌ فى بُعْدٍ، وإن كان هو نفس الجسم منحازا فيكون الأمر قد عاد إلى أن الشىء الذى هو البياض جسم وله بياضيته. فتكون البياضية موجودة فى ذلك الجسم إلاّ أنها لاتفارق، ولايكون البياض مجموع ذلك الجسم والكيفية، بل شىء فى ذلك الجسم. إذ حد البياض وماهيته ليست ماهية الطويل العريض العميق، بل تكون ماهية الطويل العريض العميق للحرارة أيضا على هذا الرأى، فيكون البياض مقارناً لهذا الشىء ناعتاً له. وهذا معنى قولنا: الصفة فى الموصوف، وتكون مع ذلك لاتفارقه وليست جزءا من ذلك الشىء الذى هو الطويل العريض، فيكون البياض والحرارة

---

١ ـ «فإن كان مقداره غيراً بالعدد ـ اي بالشخص ـ لمقدار الجسم» خ . ل .

عرضا إلّا أنه لازم .

فيبقى الكلام فى أن من طبيعته أن يفارق أيضا ، فقد تبين أن الكيفيات التى هى المحسوسة أعراض ، وهذا مبدأ للطبيعيات .

وأما الاستعدادات فأمرها أوضح ، وأما التى تتعلق بالنفس وذوات الأنفس فقد تبين فى الطبيعيات أنها أعراض تقوم فى أجسام ، وذلك حين تكلمنا فى أحوال النفس .

الفصل الثامن من المقالة الثالثة

فى العلم وأنه عرض

وأما العلم فإن فيه شبهة، وذلك لأن لقائل أن يقول: إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها، وهى صور جواهر وأعراض. فإن كانت صور الأعراض أعراضاً، فصور الجواهر كيف تكون أعراضا؟ فإن الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لاتكون فى موضوع ألبتة وماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الوجود الخارجى.

فنقول: إن ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود فى الأعيان لا فى موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة، فإنها ماهية شأنها أن تكون موجودة فى الأعيان لا فى موضوع، أى أنّ هذه الماهية هى معقولة عن أمر وجوده فى الأعيان أن يكون لا فى موضوع. وأما وجوده فى العقل بهذه الصفة فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر، أى ليس حد الجوهر أنه فى العقل لا فى موضوع، بل حده أنه سواء كان فى العقل أو لم يكن فإن وجوده فى الأعيان ليس فى موضوع.

فإن قيل: فالعقل أيضا من الأعيان، قيل: يراد بالعين التى إذا حصل فيها

الجوهر صدرت عنه أفاعيله وأحكامه . والحركة كذلك ماهيتها أنها كمال ما بالقوة ، وليست فى العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون فى العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى تصير ماهيتها محركة للعقل ، لأن معنى كون ماهيتها على هذه الصورة هو أنها ماهية تكون فى الأعيان كمالا لما بالقوة فاذا عقلت فإن هذه الماهية تكون أيضا بهذه الصفة ، فإنها فى العقل ماهية تكون فى الأعيان كمال ما بالقوة ، فليس يختلف كونها فى الأعيان وكونها فى العقل ، فإنه فى كليهما على حكم واحد فإنه فى كليهما ماهية توجد فى الأعيان كمالا لما بالقوة .

فلو كنا قلنا : إن الحركة ماهية تكون كمالا لما بالقوة فى الأين مثلا لكل شئ توجد فيه ، ثم وجدت فى النفس لا كذلك ، لكانت الحقيقة تختلف . وهذا كقول القائل : إن حجر المغناطيس حقيقته أنه حجر يجذب الحديد ، فإذا وجد مقارنا لجسمية كف الإنسان ولم يجذبه ، ووجد مقارنا لجسمية حديد ما فجذبه ، فلم يجب أن يقال : إنه مختلف بالحقيقة فى الكف والحديد ، بل هو فى كل واحد منهما بصفة واحدة وهو : أنه حجر من شأنه أن يجذب الحديد ، فإنه إذا كان فى الكف أيضا كان بهذه الصورة ، وإذا كان عند الحديد أيضا كان بتلك الصفة . فكذلك حال ماهيات الأشياء فى العقل ، والحركة فى العقل أيضا بهذه الصفة ، وليس إذا كانت فى العقل فى موضوع بطل أن تكون فى العقل ليست ماهية ما فى الأعيان ليست فى موضوع .

فإن قيل ، قد قلتم : إن الجوهر هو ماهيةٌ لا تكون فى موضوع أصلا ، وقد صيرتم ماهية المعلومات فى موضوع . فنقول ، قد قلنا : إنه لا يكون فى موضوع فى الأعيان أصلا .

فإن قيل : قد جعلتم ماهية الجوهر أنها تارة تكون عرضا وتارة جوهرا ،

وقد منعتم هذا .

فنقول : إنا منعنا أيضا أن تكون ماهية شىء توجد فى الأعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى تكون فى الأعيان تحتاج إلى موضوع ما وفيها لاتحتاج إلى موضوع البتة ، ولم نمنع أن يكون معقول تلك الماهيات يصير عرضا ، أى يكون موجودة فى النفس لا كجزء .

ولقائل أن يقول : فماهية العقل الفعال والجواهر المفارقة أيضا كذا يكون حالها ، حتى يكون المعقول منها عرضا ، لكن المعقول منها لايخالفها لأنها لذاتها معقولة .

فنقول : ليس الأمر كذلك ، فإن معنى قولنا : إنها لذاتها معقولة هو أنها تعقل ذاتها ، وإن لم يعقلها غيرها . و أيضا انها مجردة عن المادة وعلائقها لذاتها لابتجريد يحتاج أن يتولاه العقل . وأما إن قلنا : إن هذا المعقول منها يكون من كل جهة هى أو مثلها ، أو قلنا : إنه ليس يحتاج الى وجود المعقول[1] منها إلّا أن توجد ذاتها فى النفس ، فقد أحلنا . فإن ذاتها مفارقة ، ولاتصير نفسها صورة لنفس إنسان ، ولو صارت لكانت تلك النفس قد حصلت فيها صورة الكل وعلمت كل شىء بالفعل ، ولكانت تصير كذلك لنفس واحدة ، وتبقى النفوس الأخرى ليس لها الشىء الذى تعقله ، إذ قد استبد[2] بها نفس مّا .

والذى يقال : إن شيئا واحدا بالعدد يكون صورة لمواد كثيرة لا بأن يؤثر فيها ، بل بأن تكون هى بعينها منطبعةً فى تلك المادة وفى أخرى وأخرى ،

١ـ «ليس يحتاج وجود المعقول منها إلى ان» خ . ل .

٢ـ اي انفرد .

فهو محال يعلم بأدنى تأمل. وقد أشرنا إلى الحال فى ذلك عند كلامنا فى النفس، سنحوج من بعد إلى خوض فى إبانة ذلك.

فإذن تلك الأشياء أنما تحصل فى العقول البشرية معانى ماهياتها لا ذواتها، ويكون حكمها حكم سائر المعقولات من الجواهر إلّا فى شئ واحد وهو أن تلك تحتاج إلى تقشيرات حتى يتجرد منها معنى معقول[١]، وهذا لايحتاج إلى شىء غير أن يوجد المعنى كما هو فتنطبع به النفس.

فهذا الذى قلناه أنما هو نقض حجة المحتج، وليس فيه إثبات ما تذهب إليه.

فنقول: إن هذه المعقولات سنُبيّن من أمرها بعدُ، أنّ ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات فليس يجوز أن يقوم مفارقاً بذاته، بل يجب أن يكون فى عقل أو نفس. وما كان من أشياء مفارقة، فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا، ليس هو علمنا لها، بل يجب أن نتأثر عنها فيكون ما نتأثر عنها هو علمنا بها، وكذلك إن كانت صورا مفارقة وتعليميات مفارقة فإنما يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها، ولاتكون أنفسها توجد لنا منتقلة إلينا، فقد بينا بطلان هذا فى مواضع. بل الموجود منها لنا هى الآثار المحاكية لها لامحالة وهى علمنا. وذلك إما أن يحصل لنا فى أبداننا أو فى نفوسنا. وقد بينا استحالة حصول ذلك فى أبداننا، فيبقى أنها تحصل فى نفوسنا. ولأنها آثار فى النفس، لا ذوات تلك الأشياء، ولا أمثال لتلك الأشياء قائمة لا فى مواد بدنية أو نفسانية، فيكون مالا موضوع له يتكثر نوعُه بلاسببٍ يتعلق به بوجه؛ فهى أعراض فى النفس.

١ـ«حتى يتجرّد منها معنى يعقل» (كما في عدّة نسخ مخطوطة).

الفصل التاسع من المقالة الثالثة

فى الكيفيات التى
فى الكميات وإثباتها

هذا الفصل يليق بالطبيعيات، وقد بقى جنس واحد من الكيفيات محتاجاً إلى إثبات وجوده وإلى التنبيه على كونه كيفية، وهذه هى الكيفيات التى فى الكميات.

وأما التى فى العدد كالزوجية والفردية وغير ذلك، فقد علم وجود بعضها وأثبت وجود الباقى فى صناعة الحساب. وأما أنها أعراض، فلأنها متعلقة بالعدد، وخواص له، والعدد من الكم، والكم عرض.

وأما التى تعرض للمقادير فليس وجودها ببيّن، فإن الدائرة والخط المنحنى والكرة والأسطوانة والمخروط ليس شىء منها ببين الوجود، ولايمكن للمهندس[1] أن يبرهن على وجودها. لأن سائر الأشياء إنما تبين له بوضع وجود الدائرة، ولأن ذلك المثلث يصح وجوده إن صحت الدائرة، وكذلك المربع، وكذلك سائر الأشكال.

١ـ «ولايمكن المهندس». (كما في عدّة نسخ مخطوطة).

وأما الكرة، فانما يصح وجودها إذا دارَ دائرة فى دائرة على نحو ما علمت والاسطوانة إذا حركت دائرة حركةً يلزم فيها مركزها خطاً مستقيما طرفه مركزها فى أول الوضع لزوماً على الاستقامة. والمخروط إذا حركت مثلثا قائم الزاوية على أحد ضلعى القائمة حافظاً بطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودايرا بالضلع الثانى على محيط الدائرة. ثم الدائرة مما ينكر وجودها من يرى تأليف الأجسام من أجزاء لاتتجزأ، فيجب أن يبين وجود الدائرة. وأما عرضيتها فظهر لنا لتعلقها بالمقادير التى هى أعراض.

فنقول[١]: أما على مذهب من يركّب المقادير من أجزاء لاتتجزأ فقد يمكن أن يثبت عليه أيضا وجود الدائرة من أصوله، ثم ينقض بوجود الدائرة جزءه الذى لايتجزأ. وذلك لأنه إذا فرضت دائرة على النحو المحسوس، وكانت على مايقولون غير دائرة فى الحقيقة، بل كان المحيط مضرّسا. وكذلك إذا فرض فيها جزء على أنه المركز، وإن لم يكن ذلك الجزء مركزا بالحقيقة، فقد يكون عندهم مركزا فى الحس، ويجعل المفروض مركزا فى الحس طرف خط، مؤلف من أجزاء لاتتجزأ، مستقيم، فإن ذلك صحيح الوجود مع فرض مالا يتجزأ. فإن طوبق بطرفه الآخر جزء من الذى عند المحيط، ثم أزيل وضعه، وأخذ الجزء الذى يلى الجزء الذى من المحيط الذى اعتبرناه وطابقنا به الخط أولا فطوبق به رأس الخط المستقيم مطابقة مماسة أو موازاة إلى جهة المركز. فإن طابق المركز فذلك الغرض، وإن زاد أو نقص فيمكن أن يتم ذلك بالأجزاء حتى لايكون هناك جزء يزيد، لأنه إن زاد أزيل، وإن نقص تمم وإن نقص بإزالته وزاد بإلحاقه

١ـالبرهان الأول على إثبات الدائرة.

فهو منقسم لامحالة وفرض غير منقسم . فإذا فَعَلَ كذلك بجزء جزء تحت الدائرة .

ثم إن كان فى سطحها تضريس أيضا من أجزاء ، فإن كانت موضوعة فى فرج ادخلت تلك الأجزاء الفرج ليسدّ بها الخلل[١] من السطح كلها ، وإن كانت لاتدخل الفرج فالفرج أقل منها فى القدر فهى إذن منقسمة إذ الذى يملأ الفرج أقل حجماً منها ، وما هو كذلك ، فهو فى نفسه منقسم وإن لم يمكن فصله . وإن لم تكن موضوعة فى فرج أُزيلت عن وجه السطح عن غير حاجة إليها .

فان قال قائل : إنه إذا طوبق بين الجزء المركزى وبين المحيطى مرة ، فليس يمكن التطبيق لابمماسة ولابموازاة مع المركزى ، والذى يلى ذلك الجزء من المحيط . فإنا نقول له : أرأيت لو أعدمت هذه الأجزاء كلها وبقى الذى فى المركز والذى فى المحيط أهَلْ كان بينهما استقامة يمكن أن يطبق عليه هذا الخط ؟ فان لم يجوزوا ذلك فقد خرجوا عن البيّن بنفسه ، وأوقعوا أنفسهم فى شغل آخر وهو أنه يمكن أن تفرض مواضع مخصوصة فيها تتم هذه الاستقامة فى الخلاء الذى لهم ، حتى يكون بين جزئين فى الخلاء استقامة ، وبين جزئين آخرين لايكون . وهذا شطط فمن يتكلّفه ويُجوّز القول به ، فلاضير ، فإنما يبيع عقله بثمن بخس . فإن البديهة أيضا تشهد أن بين كل جزئين تتفق محاذاة لامحالة يملؤها من الملأ أقصر من الملأ ، أو أقصر بعد فى الملأ . وإن قالوا : إن ذلك يكون ، ولكن ما دامت هذه الأجزاء موجودة فلايكون بينهما هذه المحاذاة ، ولايجوز أن يوازى طرفيها طرفا

١ـ خَلَل محركة : گشادگى ميان دو چيز كما في منتهى الأرب .

مستقيم، فهذا أيضا من ذلك.

فتكون كأنّ تلك الأجزاء إن وُجِدت تغير حكم المحاذاة عن حكمه لو كانت معدومة، وجميع هذا مما لايشكل على البديهة بطلانه ولا الوهم ـ الذى هو القانون فى الأمور المحسوسة ومايتعلق بها، كما علمت ـ يتصوره. على أن الأجزاء التى لاتتجزأ لاتتألف منها بالحقيقة لادائرةٌ ولاغيرُ دائرةٍ، وإنما هذا على قانون القائلين به.

وإذا صحت دائرة صحت الأشكال الهندسية فيبطل الجزء ويعلم ذلك من أن كل خط ينقسم بقسمين متساويين وأن قطراً لايشارك ضلعا وما أشبه ذلك، فالخط الفرد الأجزاء لاينقسم بقسمين متساويين، وكل خط مؤلف من أجزاء لاتتجزأ يشارك كل خط، وهذا خلاف مايبرهن عليه بعد وضع الدائرة، وكذلك أشياء أخرى غير هذا.

وأما إثبات الدائرة على أصل المذهب الحق فيجب أن نتكلم فيه، وأما الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفَى خطٍ إذا لزمه المتحرك لم يكن حائدا، فإن فارقه كان حائدا عادلا، فذلك أمر لايمكن دفعه.

فنقول[1]: قد تبيّن فى الطبيعيات من وجه وجود الدائرة، وذلك لأنه تبين لنا أن جسما بسيطا، وتبيّن أن كل جسم بسيط فله شكل طبيعى، وتبيّن أن شكله الطبيعى هو الذى لايختلف ألبتة فى أجزائه، ولا شىء[2] من الأشكال الغير المستديرة كذلك. فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم هو الدائرة فقد صح وجود الدائرة.

١ـ البرهان الثاني على إثبات الدائرة.

٢ـ «ولاشكل من الأشكال» خ. ل.

وأيضـا[١] يمكننا أن نصـحّح ذلك فنقـول : من البـين أنه إذا كـان خط أو سطح على وضع مّا فليس من المستحيل أن يفرض لسطح آخر أو خط آخر أن يكون وضعه بحيث يلاقيه من أحد طرفيه على زاوية . ومن البيّن انّا يمكننا أن ننقل هذا الجسم أو هذا الخط نقلاً كيف شئنا إلى أن يصير ملاقياً لذلك الآخر أو موضوعا وضعه ، كأنه يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له أو موضوعا فى موضعه أو موازيا .

ويمكن لجسم واحد بعينه أن يوضع على وضع ثم يوضع على وضع آخر يقاطعه والكلام فى الجسمين والجسم الواحد واحد . فإن كانت استقامة ولم تكن استدارة لم يمكن هذا ألبتة ، لأنه إذا كانت الحركة إلى الانطباق على الاستقامة ذاهبة فى الطول ثم راجعة أىُّ الرجوعات كانت ، أو ذاهبة فى السَّمْك راجعة كيف كانت ، أو ذاهبة عرضا من الجهتين أو كيف فرضت ، فإنه إذا كان تحفظ النقطة التى تفرض على واسطة الخطّ او السّطح فى تحرّكها خطا مستقيما ، فإنه لايلقى ألبتة ذلك الجسم ، بل يقاطعه كيف كان . وأنت يمكنك أن تفرض كل واحد من هذه الأقسام بالفعل وتعتبره ، بل يجب آخر الأمر أن تتفق حركته على صفة أذكرها . إما أن يكون أحد الطرفين فيها من الخط أو السطح أو الجسم لازماً موضعه ، والآخر ينتقل ، وذلك على الدور ؛ أو كلاهما ينتقلان ، ولكن على صفة أن يكون أحدهما أبطأ والآخر أسرع ؛ فيكون الطرفان أو المتحرك وحده على كل حال يفعل قوس دائرة . وإذا صح وجود قوس دائرة صح أن يضعف إلى (على ـ خ) التمام ، وهذا على الأصول الصحيحة . وأما إن قال أحد بالتفكيك ، (بالتفكك ـ خ)

---

١ ـ البرهان الثالث على إثبات الدائرة .

فالطريقة الأولى تناقضه.

وأيضا فَلْنَفْرض جسماً ثقيلا ونجعل أحد طرفيه أثقل من الآخر، ونجعله قائما على سطح مسطح مماسا له بطرفه الأخف حتى يقوم قائما عليه بحيلة، وأنت تعلم أن قيامه إذا عُدِّلَ ميله إلى الجهات مما يستمر، وأنه إذا أُميل إلى جهة فزال الداعم حتى سقط فيحدث دائرة لامحالة أو منحنٍ.

أما كيف تكون، فلنفرض نقطة فى الرأس المماس للسطح، وهى أيضا تلقى نقطة من السطح، فحينئذ لايخلو إما أن تثبت النقطة فى موضعها، فتكون كل نقطة نفرضها فى رأس ذلك الجسم قد فعلت دائرة؛ وأما أن يكون -مع حركة هذا الطرف إلى أسفل- يتحرك الطرف الآخر إلى فوق، فيكون قد فعل كل واحد من الطرفين دائرة، ومركزها النقطة المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط، وإما أن تتحرك النقطة منجرة على طول السطح، فيفعل الطرف الآخر قِطَعا أو خطا منحنياً، ولأن الميل إلى المركز إنما هو على سبيل المحاذاة، فمحال أن تنجر النقطة على السطح. لأن تلك الحركة إما أن تكون بالقسر أو بالطبع، وليست بالطبع وليست بالقسر، لأن ذلك القسر لايتصور إلّا عن الأجزاء التى هى أثقل، وتلك ليست تدفعها إلى تلك الجهة، بل إن دفعتها على حفظ الاتصال دفعتها على خلاف حركتها ونقلتها ليمكن أن تنزل هى، كأنّ العالية منها إذ هى أثقل تطلب حركة أسرع، والمتوسطة أبطأ. وهناك اتصال يمنع ميلا (مثلا -خ) أن ينعطف فيضطر العالى إلى أن يشيل السافل حتى ينحدر، فيكون حينئذ الجسم منقسما إلى جزءين: جزء يميل إلى العلو قسرا، وجزء يميل إلى السفل طبعا، وبينهما هو حد مركز للحركتين، وقد خرج منه خط مستقيم ما فيفعل الدائرة.

فبين أنه إن لزم عن انحدار الجسم زوال فهو إلى فوق، وإن لم يزل عنه فوجود الدائرة أصح. فإذا ثبتت الدائرة ثبت المنحنى، لأنه إذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية أيضا، وثبت جواز دور أحد ضلعى القائمة على الزاوية فصح المخروط، فإن فصل مخروط بسطح محارف صح قطع، (فصح ـ خ) منحن.

الفصل العاشر من المقالة الثالثة

فى المضاف

واما القول فى المضاف، وبيان أنه كيف يجب أن تتحقق ماهية المضاف والإضافة وحدُّهما، فالذى قد بيناه فى المنطق كاف لمن فهمه. وأما أنه إذا فرض للإضافة وجود كان عرضاً. فذلك أمر لاشك فيه، إذ كان أمراً لايعقل بذاته، إنما يعقل دائما لشىء إلى شىء، فإنه لا إضافة إلّا وهى عارضة أول عروضها للجوهر مثل: الأب والابن، أو للكم، فمنه ما هو مختلف فى الطرفين، ومنه ما هو متفق فالمختلف مثل: الضعف والنصف، والمتفق مثل: المساوى والمساوى والموازى والمطابق والمطابق والمماس والمماس.

ومن المختلف ما اختلافه محدود ومحقق كالنصف والضعف، ومنه ما هو غير محقق إلّا أنه مبنى على محقق كالكثير الأضعاف والكل والجزء، ومنه ماليس بمحقق بوجه مثل الزائد والناقص والبعض والجملة. وكذلك إذا وقع مضاف فى مضاف كالأزيد والأنقص فان الأزيد أنما هو بالقياس إلى زائد أيضا مقيس إلى ناقص.

ومن المضاف ما هو فى الكيف فمنه متفق كالمشابهة، ومنه مختلف

كالسريع والبطىء، والثقيل والخفيف فى الأوزان، والحاد والثقيل فى الأصوات وكذلك قد تقع فيها كلها إضافة فى إضافة، وفى الإين كالأعلى والأسفل، وفى المتى كالمتقدم والمتاخر، وعلى هذه الصفة، ويكاد ان تكون المضافات منحصرة فى أقسام المعادلة، والتى بالزيادة والنقصان، والتى بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة، والتى بالمحاكاة.

فأما التى بالزيادة فإمّا من الكم كما تعلم، وإما فى القوة مثل الغالب والقاهر والمانع وغير ذلك. والتى بالفعل والانفعال كالأب والابن والقاطع والمنقطع وما أشبه ذلك، والتى بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس، فإن بينهما محاكاة، فإن العلم يحاكى هيئة المعلوم، والحس يحاكى هيئة المحسوس، على أن هذا لا يضبط تقديره وتحديده.

لكن المضافات قد تنحصر من جهة، فقد يكون المضافان شيئين لايحتاجان إلى شىء آخر من الأشياء التى لها استقرار فى المضاف حتى تعرض لأجله لهما إضافة، مثل المتيامن والمتياسر، فليس فى المتيامن كيفية أو أمر من الأمور مستقرٌ صار به مضافا بالتيامن إلاّ نفس التيامن. وربّما احتيج إلى أن يكون فى كل واحد من الأمرين شىء حتى يصير به منقاسا إلى الآخر، مثل العاشق والمعشوق. فإن فى العاشق هيئة إدراكيه هى مبدأ الإضافة، وفى المعشوق هيئة مدركة هى التى جعلته معشوقا لعاشقه.

وربما كان هذا الشىء فى إحدى الجهتين دون الأخرى مثل العالم والمعلوم. فإن العالم قد حصل فى ذاته كيفية هى العلم، صار بها مضافاً إلى الآخر. والمعلوم لم يحصل فى ذاته شىء آخر، إنما صار مضافا لأنه قد حصل فى ذلك الآخر شىء هو العلم.

والذى بقى لنا ههنا من أمر المضاف أن نعرف هل الإضافة معنىً واحدٌ

بالعدد وبالموضوع، موجود بين شيئين له اعتباران كما ظنه بعض الناس، بل أكثرهم؟ أو لكل واحد من المضافين خاصيته فى إضافته؟ فنقول: إن كل واحد من المضافين فإن له معنى فى نفسه بالقياس إلى الآخر، وليس هو المعنى الذى للآخر فى نفسه بالقياس إليه. وهذا بيّن فى الأمور المختلفة الإضافة كالأب فإن إضافته للأبوة ـ وهى وصف وجوده ـ فى الأب وحده، ولكن إنما هو للأب بالقياس إلى شىء آخر فى الأب، وليس كونه بالقياس إلى آخر هو كونه فى الآخر، فإن الأبوة ليست فى الابن وإلاّ لكانت وصفا له يشتق له منه الاسم، بل الأبوة فى الأب. وكذلك أيضا حال الابن بالقياس إلى الأب فليس هٰيهنا شىء واحد ألبته هو فى كليهما، فليس هيهنا إلاّ أبوة أو بنوة. وأما حالة موضوعة للأبوة والبنوة فلسنا نعرفها ولا لها اسم.

فإن كان ذلك كون كل واحد منهما بحال بالقياس إلى الآخر، فهذا ككون كل واحد من القـقنس[1] والثلج أبيض، فإنه ليس يجب أن يكون شيئا واحدا، وليس كونه بالقياس إلى الآخر يجعله واحدا، لأن ما لكل واحد بالقياس إلى الآخر فهو لذلك الواحد لا للآخر، لكنه بالقياس إلى الآخر.

فإذا فهمت هذا فيما مثلناه لك، فاعرف الحال فى سائر المضافات التى لا اختلاف فيها. وإنما يقع أكثر الإشكال فى هذا الموضع، فإنه لما كان لأحد الأخوين حالة بالقياس إلى الآخر، وكان للآخر أيضا حالة بالقياس إلى

١ـ قُقْنُس بضم قاف وسكون قاف ثانى وضم نون وسين مهملة، چرا كه مخفف قوقنوس است كه لفظ يونانى باشد. و آن مرغيست كه موسيقى را از آواز او حكما استخراج كرده اند. وعمرش هزارسال باشد، و از منقار خود كه سه صدو شصت سوراخ دارد آواز مى كند و از هر سوراخ منقارش سرودى على حدة برمى آيد ... (غياث اللغة).

الأول، وكانت الحالتان من نوع واحد حُسِبَتا شخصاً واحدا وليس كذلك. فإن للأول أخوة الثانى أى له وصف أنه أخو الثانى، وذلك الوصف له ولكن بالقياس إلى الثانى. وليس ذلك وصف الثانى بالعدد، بل بالنوع، كما لو كان الثانى أبيض والأول أبيض، بل للثانى أيضا أنه أخو هذا الأول لأن له حاله فى ذاته مقولة بالقياس إلى الأول.

وكذلك المماسة فى المتماسين، فإن كل واحد منهما مماس لصاحبه بأن له مماسته التى لاتكون إلّا بالقياس إلى الآخر اذا كان للآخر مثله. فلا تظنن البتة أن عرضا واحدا بالعدد يكون فى محلين حتى يحتاج أن يعتذر من ذلك فى جعلك العرض اسما مشكّكا كما فعله ضعفاء التمييز.

لكن الأشد اهتماماً من هذا، معرفتنا هل الإضافة فى نفسها موجودة فى الأعيان أو أمر إنما يتصور فى العقل، ويكون ككثير من الأحوال التى تلزم الأشياء إذا عقلت بعد أن تحصل فى العقل، فإن الأشياء إذا عقلت تحدث لها فى العقل أمور لم يكن لها من خارج، فتصير كلية وذاتية وعرضية وتكون جنس وفصل ويكون محمول وموضوع وأشياء من هذا القبيل.

فقوم ذهبوا إلى أن حقيقة الإضافات إنما تحدث أيضا فى النفس إذا عقلت الأشياء. وقوم قالوا: بل الإضافة شىء موجود فى الأعيان.

واحتجوا وقالوا نحن نعلم أن هذا فى الوجود أب ذلك، وأن ذلك فى الوجود ابن هذا، عقل أو لم يعقل، ونحن نعلم أن النبات يطلب الغذاء، وأن الطلب مع إضافة ما، وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا إدراك؛ ونحن نعلم أن السماء فى نفسها فوق الأرض، والأرض تحتها، أدركت أو لم تدرك، وليست الإضافة إلّا أمثال هذه الأشياء التى أومانا اليها وهى تكون للأشياء وإن لم تدرك.

وقالت الفرقة الثانية : إنه لو كانت الاضافة موجودة فى الأشياء لوجب من ذلك أن لاتنتهى الإضافات ، فإنه كان يكون بين الأب والابن إضافة ، وكانت تلك الاضافة موجودة لهما أو لأحدهما أو لكل واحد منهما . فمن حيث الأبوة للأب وهى عارضة له ، والأب معروض لها ، فهى مضافة ، وكذلك البنوة . فههنا إذن علاقة للأبوة مع الأب والبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التى بين الأب والابن فيجب أن تكون للإضافة إضافة أخرى وأن يذهب إلى غير النهاية ، وأن تكون أيضا من الإضافات ما هى علاقة بين موجود ومعدوم ؛ كما نحن متقدمون بالقياس إلى القرون التى تخلُفنا وعالمون بالقيامة .

والذى تنحل به الشبهة من الطريقين جميعا أن نرجع إلى حد المضاف المطلق فنقول : إن المضاف هو الذى ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره ، فكل شىء فى الأعيان يكون بحيث ماهيته إنما تعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشىء من المضاف . لكن فى الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة ، فالمضاف فى الأعيان موجود ، فإن كان للمضاف ماهية أخرى فينبغى أن يجرّد ماله من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره وغيره ، أنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى ، وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شىء غير نفسه ، بل هو مضاف لذاته على ما علمت . فليس هناك ذات وشىء هو الإضافة ، بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فتنتهى من هذا الطريق الإضافات .

وأما كون هذا المعنى المضاف بذاته فى هذا الموضوع ، فهو من حيث إنه فى هذا الموضوع ماهيته معقولة بالقياس إلى هذا الموضوع ، وله وجود آخر مثلا وهو : وجود الأبوة ، وذلك الوجود أيضا مضاف لكن ليس ذلك هذا ،

فليكن هذا عارضا من المضاف[١] لزم المضاف، وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة اخرى. فالكون محمولاً مضاف لذاته، والكون أبوة مضاف لذاته. فإن نفس هذا الكون مضاف لذاته ليس يحتاج إلى إضافة أخرى يصير بها مضافا، بل هو لذاته ماهية معقولة بالقياس إلى الموضوع، أى هو بحيث إذا عقلت ماهيته كانت محتاجة إلى أن يحضر فى الذهن شىء آخر يعقل هذا بالقياس إليه.

بل إذا أخذ هذا مضافا فى الأعيان فهو موجود مع شىء آخر لذاته لا لمعيّة أخرى تتبعه، بل نفسه نفس المع أو المعية المخصصة بنوع تلك الإضافة. واذا عقل احتيج إلى أن يعقل مع إحضار شىء آخر، كما كانت ماهية الأبوة من حيث هى أبوة بنوع تلك الاضافة، فذاتها مضافة بذاتها لا بإضافة أخرى رابطة، وللعقل أن يخترع أمرا بينهما كأنه معية خارجة منهما لا يضطر إليه نفس التصور، بل اعتبار آخر من الاعتبارات اللاحقة التى يفعلها العقل. فإن العقل قد يقرن أشياء بأشياء لأنواع من الاعتبارات لا للضرورة، فاما فى نفسها فهى إضافة، لا بإضافة لأنها ماهية لذاتها يعقل بالقياس إلى الغير.

وههنا إضافات كثيرة تلحق بعض الذوات لذاتها لا لإضافة أخرى عارضة، بل مثل ما يجرى عليه الأمر من لحوق هذه الإضافة لإضافة[٢] الأبوية. وذلك مثل لحوق الإضافة لهيئة العلم فإنها لا تكون لاحقة بإضافة أخرى فى نفس الأمور، بل تلحقها لذاتها، وإن كان العقل ربما اخترع هناك

١ـفي نسخة عتيقة من «شرح التجريد» عبارة «الشفاء» منقولة هكذا: «فليكن هذا عارضاً من المضاف لذي المضاف وكلّ واحد منهما ...». وقوله: عارضاً من المضاف، كلمة «من» للتبعيض.

٢ـ«للإضافة الأبوية» كما في اربع نسخ مخطوطة بعضها مصحّح.

إضافة أخرى .

وإذ قد عرفت هذا فقد عرفت أن المضاف فى الوجود موجود بمعنى أن له هذا الحد ، وهذا الحد لايوجب أن يكون المضاف فى الوجود إلّا عرضاً إذا عقل كان بالصفة المذكورة ، ولا يوجب أن يكون أمراً قائم الذات واحدا واصلا بين الشيئين .

وأما القول بالقياس فإنما يحدث فى العقل ، فيكون ذلك هو باالإضافة العقلية والإضافة الوجودية ما بيّناه ، وهو كونه بحيث إذا عقل كان معقول الماهية بالقياس ، وأما كونه فى العقل فأن يكون عُقِلَ بالقياس إلى غيره ، فله فى الوجود حكم ، وله فى العقل حكم ، من حيث هو فى العقل لا من حيث الإضافة . ويجوز فى العقل إضافات مخترعة إنما يفعلها العقل بسبب الخاصية التى للعقل منها .

فالمضاف إذن موجود فى الأعيان وبان أن وجوده لايوجب أن يكون هناك إضافة إلى إضافة بغير نهاية . وليس يلزم من هذا أن يكون كل مايعقل مضافا يكون له فى الوجود إضافة .

وأما المتقدم والمتأخر فى الزمان ، وأحدهما معدوم وما أشبه ذلك ، فإن التقدم والتأخر متضايفان بين الوجود[١] إذا عُقِلَ ، وبين المعقول الذى ليس مأخوذا عن الوجود الخاص ؛ فاعلمه .

فإن الشىء فى نفسه ليس بمتقدم إلّا بشىء موجود معه ، وهذا النوع من المتقدم والمتأخر موجود للطرفين معاً فى الذهن ، فإنه إذا أحضرت فى الذهن صورة المتقدم وصورة المتأخر عقلت النفس هذه المقايسة واقعة بين

١ـ «بين الموجود إذا عقل» كما في نسخة مصحّحة .

موجودين فيه، إذ كانت هذه المقايسة بين الموجودين فى العقل . وأما قبل ذلك فلايكون الشىء فى نفسه متقدما، فكيف يتقدم على لاشىءٍ موجودٌ؟ فما كان من المضافات على هذه السبيل فإنما تضايفها فى العقل وحده، وليس فى الوجود لها معنى قائم من حيث هذا التقدم والتأخر، بل هذا المتقدم والمتأخر بالحقيقة من المعانى العقلية والمناسبات التى يفرضها العقل والاعتبارات التى تحصل للأشياء إذا قايس بينها العقل وأشار إليها .

المقالة الرابعة

وفيها ثلاثة فصول :

الفصل الأوّل : في المتقدم والمتأخر وفي الحدوث

الفصل الثانى : في القوة والفعل والقدرة والعجز و ...

الفصل الثالث : في التام والناقص، و ...

الفصل الأوّل من المقالة الرابعة

فى المتقدم والمتأخر وفى الحدوث

لما تكلمنا على الأمور التى تقع من الوجود والوحدة موقع الأنواع، فبالحرى أن نتكلم فى الأشياء التى تقع منهما موقع الخواص والعوارض اللازمة، ونبدأ أولا بالتى تكون للوجود ومنها بالتقدم والتأخر.

فنقول: إن التقدم والتأخر إن كان مقولاً على وجوهٍ كثيرة فإنها يكاد أن تجتمع على سبيل التشكيك فى شىء، وهو أن يكون للمتقدم، من حيث هو متقدم، شىء ليس للمتأخر، ويكون لا شىء للمتأخر إلّا وهو موجود للمتقدم.

والمشهور عند الجمهور هو المتقدم فى المكان والزمان. وكان التقدم والقبل فى أشياء لها ترتيب، فما هو فى المكان فهو الذى هو أقرب من ابتداء محدود، فيكون له أن يلى ذلك المبدأ حيث ليس بلى ما هو بعده، والذى بعده يلى ذلك المبدأ وقد وَلِيَه هو. وفى الزمان كذلك أيضا بالنسبة إلى الآن الحاضر أو آنٍ يفرض مبدأً وإن كان مبدأ مختلفا فى الماضى والمستقبل كما تعلم.

ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدأ محدود.

وقد يكون هذا التقدم الرتبى فى أمور بالطبع،[١] كما أن الجسم قبل الحيوان بالقياس إلى الجوهر ووضع الجوهر مبدأ. ثم إن جعل المبدأ الشخص اختلف، وكذلك الأقرب من المحرك الأول، كالصبى يكون قبل الرجل. وقد يكون فى أمور لا من الطبع، بل إما بصناعة كنغم الموسيقى، فإنك إن أخذت من الحدة كان المتقدم غير الذى يكون إذا أخذت من الثقل؛ وإما ببخت واتفاق كيف كان.

ثم نقل إلى أشياء أخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق أيضاً ولو فى غير الفضل متقدما، فجعل نفسَ المعنى كالمبدأ المحدود. فما كان له منه ما ليس للآخر، وأما الآخر فليس له إلّا ما لذلك الأول فإنه جعل متقدما. فإن السابق فى بابٍ مّا له[٢] ما ليس للتالى، وما للتالى منه فهو للسابق وزيادة. ومن هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل، فإن الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس، وإنما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس.

ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود، فجعلوا الشىء الذى يكون له الوجود أولا وإن لم يكن للثانى والثانى لا يكون له إلّا وقد كان للأول وجودٌ متقدما على الآخر مثل: الواحد، فإنه ليس من شرط الوجود للواحد أن تكون الكثرة موجودة، ومن شرط الوجود للكثرة أن يكون الواحد موجودا. وليس فى هذا أن الواحد يفيد الوجود للكثرة أولا يفيد، بل اِنّها يحتاج إليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه.

١ـاى بالذات بدون اعتبار و فرض.

٢ـكلمة «ما» للتنكير. وفي أكثر النسخ: «في باب مّا»، وفي بعضها: «من باب مّا» وفي بعضها: الثاني، مكان: التالي.

ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى، فإنه إذا كان شيئان وليس وجود أحدهما من الآخر، بل وجوده له من نفسه أو من شيء ثالث، لكن وجود الشيء الثاني من هذا الأول، فله من الأول وجوب الوجود الذى ليس له لذاته من ذاته، بل له من ذاته الإمكان على تجويز من ان يكون ذلك الأول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني، فإن الأول يكون متقدماً بالوجود لهذا الثاني. ولذلك لايستنكر العقل البتة ان نقول: لما حرك زيد يده تحرك المفتاح، أو نقول: حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح. ويستنكر أن نقول: لما تحرك المفتاح حرك زيد يده، وإن كان يقول: لما تحرك المفتاح علمنا أنه قد حرك زيد يده. فالعقل مع وجود الحركتين معا في زمان يفرض لأحدهما تقدماً وللآخر تاخراً، إذ لو كانت الحركة الأولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية، والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الأولى. ولا يبعد أن يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورةً أن يكون علة لشيءٍ. وبالحقيقة فان الشيء لايجوز أن يكون بحيث يصح أن يكون علةً[1] للشيء إلّا ويكون معه الشيء. فإن كان شرطُ كونِه علةً نفسَ ذاتِه، فما دام ذاته موجوداً يكون علةً وسبباً لوجود الثاني؛ وإن لم يكن شرط كونه علة نفس ذاته، فذاته بذاته ممكن[2] أن يكون عنه الشيء وممكن ان لايكون وليس أحد الطرفين به أولى من الآخر، فكذلك المتكوّن[3] هو كذلك ممكن ان يكون وممكن أن لايكون. فلا[4] من حيث هو ممكن أن يُكوَّن هو بموجود،

١ـاي علّة تامة.

٢ـدون يجب عنه.

٣ـاي المحدث والمعلول.

٤ـبيان للمطلوب بعبارة أخرى.

ولا من حيث ذلك[١] ممكن أن يُكوّنه[٢]، فذلك معطٍ للوجود. وذلك لأن كون الشىء عن الممكن أن يكوّنه ليس لذات أنه ممكن أن يكوّنه، فنفس كونه ممكنا أن يكوّنه ليس كافيا فى أن يكوّن الشىء عنه. فإن كان نفس كونه ممكنا أن يكونه، وإن لم يكن[٣] كافيا، فقد يكون مع الشىء موجوداً مرةً، ومرةً لايكون؛ ونسبته إلى الذى يكون والذى لايكون، فى الحالتين، نسبة واحدة. وليس فى الحالة التى تتميز فيها أن يكون من أن لايكون تمييز[٤] أمرٍ بسببه يوجد المعلول مع إمكان كونه عن العلة تمييزاً[٥] يخالف به حال لاوجود المعلول عن العلة مع إمكان كونه عن العلة. فتكون نسبة امكان كونه عن العلة إلى وجود الشىء عنه ولا وجوده عنه واحدة، وما نسبته إلى وجود الشىء عنه ونسبته إلى لاوجوده عنه واحدة. فليس كونه علة أولى من لاكونه علةً، بل العقل الصحيح يوجب أن يكون هناك حال يتميز بها وجوده عنه عن لاوجوده. فإن كانت تلك الحال أيضا توجب هذا التمييز، فهذه الحال إذا حصلت للعلة ووجدت هى تكون جملة الذات[٦] وما اقترن إليها هو العلة، وقبل ذلك فإن الذات كانت موضوع[٧] العليه. وكان الشىء[٨] الذى

١ـ اي العلة.

٢ـ بل باعتبار آخر، وهو ذات يجب أن يكوّنه دون ذات يمكن أن يكوّنه.

٣ـ كلمة: «الواو» وصلية، وقوله: «كافياً» خبر لقوله: «لم يكن».

وقوله: «فقد يكون» جزاء «فإن كان» و قوله: «أن يكون» فاعل «يتميز».

٤ـ اسم ليس.

٥ـ خبر ليس.

٦ـ اي مجموع ذات العلة، وتلك الحال التى اقترنت إليها.

٧ـ اي كانت قابلة للعلية.

٨ـ اي الذات.

يصح[١] أن يصير علة ولم يكن ذلك الوجود وجودَ العلة ، بل وجوداً إذا انضاف إليه وجود آخر[٢] كان مجموعهما العلة ، وكان حينئذ يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشيء إرادة أو شهوة أو غضبا أو طبعا حادثا أو غير ذلك ، أو أمرا خارجاً منتظراً[٣] لوجود العلة . فإنه إذا صار بحيث يصلح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باق وجب وجود المعلول .

فإذن[٤] وجود كل معلول[٥] واجب مع وجود علته ، ووجود علته[٦] واجب عنه وجود المعلول . وهما معاً فى الزمان أو الدهر أو غير ذلك[٧] ، ولكن ليسا معاً فى القياس[٨] إلى حصول الوجود . وذلك لأن وجود ذلك[٩] لم يحصل من هذا[١٠] ، فذلك[١١] له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا[١٢] ، ولهذا[١٣] حصول وجود هو من حصول وجود ذلك[١٤] ،

١ـ أي يمكن ، دون يجب .
٢ـ أي تلك الحالة .
٣ـ بصيغة اسم المفعول .
٤ـ نتيجة البحث .
٥ـ هذا من جانب المعلول .
٦ـ هذا من جانب العلة .
٧ـ يعنى السرمد .
٨ـ بل العلة مقدم في الوجود .
٩ـ أي العلة .
١٠ـ أي المعلول .
١١ـ أي العلة .
١٢ـ أي المعلول .
١٣ـ أي المعلول .
١٤ـ أي العلة .

فذلك أقدم بالقياس إلى حصول الوجود.

ولقائل أن يقول: إنه إذا كان كل واحد منهما إذا وجد وجد الآخر، وإذا ارتفع ارتفع الآخر، فليس أحدهما علةً والآخر معلولا، إذ ليس أحدهما أولى أن يكون علة[١] في الوجود دون الآخر.

ونحن نجيب عن ذلك بَعدَ أن ننظر فيما يتضمنه مفهوم هذه القضية[٢]، وذلك لأنه ليس إذا وجد كل واحد منهما فقد وجد الآخر بلاتفصيل واختلاف. وذلك لأن معنى «إذا[٣]» لايخلو إما أن يعنى به أن وجود كل واحد منهما إذا حصل[٤] يجب عنه في الوجود نفسه أن يحصل[٥] الآخر، أو أن وجود كل واحد منهما إذا حصل يجب عنه في الوجود أن يكون قد حصل[٦] وجود الآخر، أو أن وجود كل واحد منهما إذا حصل في العقل يجب عنه أن يحصل الآخر في العقل، أو أن وجود كل واحد منهما إذا حصل يجب عنه في العقل أن يكون قد حصل الآخر في الوجود أو حصل في العقل، فإن لفظة «إذا» في مثل هذه المواضع مشتركة مُغَلّطَة[٧].

فنقول: إن الأول كاذب غير مسلم، فإن أحدهما هو الذى إذا حصل يجب عنه حصول الآخر بعد إمكانه[٨] وهو العلة. وأما المعلول فليس

١ـاي في الخارج بل بالوجود الذهني بإيجاد النفس.

٢ـاي إذا وجد وجد الآخر، وإذا ارتفع ارتفع الآخر.

٣ـاي كلمة «إذا» في القضية المذكورة.

٤ـاي في الماضى.

٥ـ اي في المستقبل.

٦ـاي في الماضي، لحصول الامتياز بين العبارتين.

٧ـاي مغلطة للسامع.

٨ـاي يكون ممكن الحصول دون الممتنع.

حصوله يجب عنه حصول العلة، بل العلة تكون قد حصلت حتى حصل المعلول.

وأما القسم الثانى فلايصدق فى جانب العلة، فإنه ليس إذا وجدت العلة وجب فى الوجود إن كان المعلول قد حصل من تلقاء نفسه أو بغير العلة[١]، وذلك لأنه إن كان قد حصل فلم يجب فى الوجود من حصول العلة إذا وجدت العلة وكانت تلك قد حصلت مستغنية الوجود، إلّا ان لايعنى «بحصلت[٢]» ما مضى. ولكن[٣] المقارنة فيصح ولايصدق من جانب المعلول من وجهين: وذلك لأن العلة وإن كانت حاصلة الذات فليس ذلك واجباً من حصول المعلول. والوجه الثانى أن الشىء الذى قد حصل يستحيل ان يجب وجوده بحصول شىء يفرض حاصلاً إلّا ان لايعنى بلفظ «حصل» مفهومه.

وأما القسمان الآخران[٤]، فالأول منهما صحيح، فإنه يجوز أن يقال: إذا وجدت العلة فى العقل وجب عند العقل أن يحصل المعلول الذى تلك العلة علته بالذات فى العقل؛ وأيضا إذا وجد المعلول فى العقل وجب أن يحصل أيضا وجود العلة فى العقل.

وأما الثانى منهما وهو القسم الرابع فيصدق منه قولك: إنه إذا وجد المعلول شهد العقل بأن العلة قد حصل لها وجود لامحالة مفروغ عنه حتى يحصل المعلول، وربما كانت فى العقل بعد المعلول لا فى الزمان فقط،

١ـاي بعلّة أخرى دون تلك العلّة.

٢ـاي المعنى السابق وهو التقدّم، بل اراد المقارنة.

٣ـاي وإن عنىٰ المقارنة فيصحّ، وفي بعض النسخ: «ولكن تعني المقارنة».

٤ـوهما باعتبار الغقل.

ولايلزم أن يصدق القسم الآخر من هذين القسمين الداخلين فى الرابع لما قد عرفت .

وكذلك فى جانب الرفع فانّا إذا رفعنا العلة رفعنا المعلول بالحقيقة ، وإذا رفعنا المعلول لم نرفع العلة ، بل عرفنا أن العلة تكون قد ارتفعت فى ذاتها أولاً حتى أمكن رفع المعلول ، فإنا لما فرضنا المعلول مرفوعا فقد فرضنا ما لابد من فرضه معه بالقوة ، وهو أنه كان ممكنا رفعه . وإذا كان ممكنا رفعه فإنما أمكن بأن رفع العلة أولاً ، فرفعُ العلةِ وإثباتُهُ سببُ رفعِ المعلول وإثباتِهِ ، ورفعُ المعلولِ دليلُ رفع ذلك ، وإثباته دليلُ إثباتِهِ .

فنرجع إلى حيث ما فارقناه ، فنقول فى حل الشبهة : إنه ليست المعية هى التى أوجبت لأحدهما العلية ، حتى يكون ليس أحدهما أولى بالعلية من الآخر لأنهما فى المعية سواء ، بل إنما اختلفا لأن أحدهما فرضناه أنه لم يجب وجوده بالآخر ، بل مع الآخر ؛ والثانى فرضناه أنه كما أن وجوده مع وجود الآخر فكذلك هو بالآخر .

فهكذا يجب أن تتحقق هذه المسألة .

ومما يشكل[١] ههنا أمر القوة والفعل ، وأنه أيهما أقدم وأيهما أشد تأخراً ، فإن معرفة ذلك من المهمات فى أمر معرفة التقدم والتأخر ، وعلى أن[٢] القوة والفعل نفسه[٣] من عوارض الموجود ولواحقه ، والأشياء التى يجب أن تعلم حيث تعلم أحوال الموجود المطلق .

١ـوجه لبيان ذكر القوّة والفعل في هذا العلم .

٢ـوجه ثان .

٣ـ«بنفسه» خ . ل .

الفصل الثانى من المقالة الرابعة

فى القوة والفعل والقدرة والعجز وإثبات المادة لكل متكوّن

إن لفظة القوة وما يرادفها[١] قد وضعت أول شىء للمعنى الموجود فى الحيوان الذى يمكنه به[٢] أن تصدر عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس فى كميتها وكيفيتها، ويسمى ضده الضعف، وكأنها[٣] زيادة وشدة من المعنى الذى هو القدرة، وهو أن يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء، ولا يصدر إذا لم يشأ، التى ضدها العجز.

ثم نقلت عنه فجعلت للمعنى الذى لاينفعل له وبسببه الشىء بسهولة، وذلك لأنه كان يعرض لمن يزاول الأفعال والتحريكات الشاقة أن ينفعل أيضا منها، وكان انفعاله والألم الذى يعرض له منه يصده عن إتمام فعله. فكان إن انفعل انفعالا محسوسا قيل له: ضعف وليست له قوة، وإن لم ينفعل قيل:

١ـ من المنّة والمكنة وغيرهما.

٢ـ «بها» خ. ل.

٣ـ أي القوّة.

إن له قوة. فكان أن «لاينفعل» دليلا على المعنى الذى سميناه أولاً قوة.

ثم جعلوه اسم هذا المعنى حتى صار كونه بحيث لاينفعل إلاّ يسيراً يسمى قوة، وإن لم يفعل شيئا[١]. ثم جعلوا الشىء الذى لاينفعل البتة أولى بهذا الاسم، فسموا حالته من حيث هو كذلك قوة. ثم صيروا القدرة نفسها[٢] ـ وهى الحالة التى للحيوان، وبها يكون له أن يفعل، وأن لايفعل، بحسب المشيئة، وعدم المشيئة، وزوال العوائق ـ قوةً، إذ هو مبدأ الفعل.

ثم أن الفلاسفة نقلوا اسم القوة، فأطلقوا لفظ القوة على كل حال تكون فى شىء هو مبدأ تغير يكون منه فى آخر من حيث ذلك آخر، وإن لم يكن هناك إرادة، حتى سموا الحرارة قوةً لأنها مبدأ التغير من آخر[٣] فى آخر بأنه آخر. حتى أنّه[٤] إذا حرك نفسه أو عالج نفسه فكانّه مبدأ التغيّر منه فيه، فليس ذلك فيه من حيث هو قابلٌ للعلاج أو الحركة، بل من حيث هو آخر، بل كأنه شيئان: شىء له قوة أن يفعل، وشىء له قوة أن ينفعل، ويشبه أن يكون الأمران منه مفترقين[٥] فى جزءين. مثلا المحرِّك فى نفسه، والمتحرك فى بدنه، وهو المحرك بصورته والمتحرك فى مادته[٦]. فهو من حيث يقبل العلاج غيرٌ لذاته من حيث يعالج.

ثم بعد ذلك لما وجدوا الشىء الذى له قوة بالمعنى المشهور ـ قدرةً

١ـ «وإن لم يكن يفعل شيئاً» نسخة.

٢ـ اي بدون ملاحظة معنى الزيادة والشدّة، بل سمّي اصل القدرة قوّةً.

٣ـ من النار مثلاً.

٤ـ اي: حتى إذاحرّك احد مثلاً الطبيب نفسه، وضمير «إنّه» راجع إلى الشيء.

٥ـ اي مختلفين في الواقع.

٦ـ بمادته ـ خ.

كانت[١] أو شدةُ قوةٍ ـ ليس من شرط تلك القوة أن يكون بها فاعلا بالفعل، بل له من حيث القوة إمكانُ «أن يفعل» وإمكان أن «لا يفعل» نقلوا[٢] اسم القوة إلى الإمكان. فسمّوا الشيء الذى وجوده فى حد الإمكان موجوداً بالقوة، وسموا إمكان قبول الشيء وانفعاله قوةً انفعاليةً، ثم سموا تمام هذه القوة فعلا وإن لم يكن فعلا، بل انفعالا، مثل تحركٍ أو تشكلٍ أو غير ذلك. فإنه لما كان هناك[٣] المبدأ الذى يسمى قوة، وكان الأصل الأول فى المسمى[٤] بهذا الاسم إنما هو على ما هو بالحقيقة فعلٌ، سموا هذا[٥] الذى قياسه إلى ما سموه الآن[٦] قوة، كقياس الفعل إلى المسمى قديما[٧] قوةً باسم الفعل[٨]، ويعنون بالفعل حصول الوجود. وإن كان ذلك الأمر انفعالاً[٩]، أو شيئاً ليس هو فعلا ولا انفعالا، فهذه هى القوة الانفعالية، وربما قالوا قوة لجودة هذه[١٠] وشدتها.

والمهندسون[١١] لمّا وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلع مربع،

١ـ اي ذلك المعنى قدرة كانت او شدّة قوة كما مضى.
٢ـ اي الفلاسفة، والفعل جزاء «لمّا وجدوا».
٣ـ اي في السابق.
٤ـ اي المعنى الموجود في الحيوان.
٥ـ اي بحسب تمام الإمكان.
٦ـ يعني به الإمكان، لأنّه ذكر الآن اي اخيراً قبل تمامه، فتبصرّ.
٧ـ اي سابقاً.
٨ـ قوله: «باسم الفعل» متعلّق بقوله: «سمّوا هذا الذي» اي سمّوا باسم الفعل.
٩ـ كالتشكل والتحرك.
١٠ـ اي هذه الحالة وهي الإمكان المذكور.
١١ـ راجع الصدر الأول من المقالة العاشرة من اصول اقليدس؛ وكلمة «القوّة» من كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى.

وبعضها ليس ممكنا له أن يكون ضلع ذلك المربع، جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه أمر ممكن فيه. وخصوصا إذ تُخيّلُ لبعضهم أنّ حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه.

وإذ قد عرفت القوة، فقد عرفت القَوِىّ، وعرفت أن غير القوى إما الضعيف وإما العاجز وإما السهل الانفعال وإما الضرورى، وإما أن لايكون المقدار الخطى ضلعا لمقدار سطحى مفروض.

وقد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التى بمعنى القدرة، فإنها يُظن أنها لاتكون موجودة إلّا لما من شأنه أن يفعل، ومن شأنه أن لايفعل. فإن كان لما من شأنه أن يفعل فقط فلا يرون أن له قدرة، وهذا ليس بصادق. فإنه إن كان هذا الشيء الذى يفعل فقط يفعل من غير أن يشاءَ ويريد، فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى؛ وإن كان يفعل بإرادة واختيار إلّا أنه دائم الإرادة ولايتغير، إرادته وجودا اتفاقيا أو يستحيل تغيرها استحالة ذاتيه، فإنّه يفعل بقدرة. وذلك لأن حد القدرة التى يؤثرون هؤلاء أن يحدوها به موجودٌ ههنا، وذلك لأن هذا يصح عنه أنه يفعل إذا شاء وأن يفعل إذا لم يشأ، وكلا هذين شرطيان، أى أنه إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل. وإنما هما داخلان فى تحديد القدرة على ما هما شرطيان، وليس من صدق الشرطى أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه، أو صدق حملى، فإنه ليس إذا صدق قولنا: إذا لم يشأ لم يفعل، يلزم أن يصدق: لكنه لم يشأ وقتاً مّا، وإذا كذاب: أنه لم يشأ ألبتة، يوجب ذلك كذب قولنا: وإذا لم يشأ لم يفعل. فإن هذا يقتضى أنه لو كان لايشاء لما كان يفعل، كما أنه إذا يشاء فيفعل. فإذا صح أنه إذا شاء فعل، صح أنه إذا فعل فقد شاء أى إذا فعل فعل من حيث هو قادر. فيصح أنه إذا لم يشأ لم يفعل، وإذا لم بفعل لم يشأ، وليس يلزم فى

هذا أنه يلزم ان لايشأ وقتا ما. وهذا بيّن لمن عرف المنطق[١].

وهذه القُوَى التی هی مبادئ للحركات والأفعال، بعضها قوى تقارن النطق أوالتخيل، وبعضها قُوى[٢] لاتقارن ذلك. والتی تقارن النطق والتخيل تجانس النطق والتخيل، فإنه يكاد أن يعلم بقوة واحدة الإنسان واللاإنسان، ويكون لقوة واحدة[٣] أن تتوهم أمرة اللذة والألم، وان تتوهم بالجملة الشیء وضده. وكذلك هذه القوى[٤] أنفسها أوحادها تكون قوة على الشیء وعلى ضده، لكنها بالحقيقة لاتكون قوة تامة ای مبدأ تغير من أمر آخر فی آخر بأنه آخر بالتمام وبالفعل إلّا إذا اقترن بها الإرادة منبعثة عن اعتقاد وهمی تابع لتخيل شهوانی أو غضبی، أو عن رأی عقلی تابع لفكرة عقلية أو تصور صورة عقلية. فتكون إذا اقترن بها تلك الإرادة ولم تكن إرادة مميلة بعدُ، بل إرادة جازمة، وهی التی هی الإجماع الموجب لتحريك الأعضاء، صارت لامحالة مبدأ بالفعل للفعل بالوجوب، إذ قد بيّنّا أن العلة

١ـيعنی اين كه گفته ايم برای كسی كه زبان فهم و آشنای به زبان باشد روشن است.

٢ـوهو العقل، والإدراك النطقي هو الإدراك العقلي.

٣ـاي التخيّل والوهم.

٤ـاي هذه القوى التي هي مبادئ للحركات والأفعال، كالنطق والتخيّل بحكم المجانسة، تكون قوّة على الشيء كالحركة مثلاً وعلى ضدّه كالسكون. فقوله: «فإنّه يكاد ان يعلم ... لكنّها بالحقيقة» بيان للمجانسة. يعني كما انّ النطق يدرك الإنسان واللاإنسان وهما ضدّان، وانّ التخيّل يدرك اللذّة والألم وهما ضدّان، كذلك هذه القوى الفاعلة التي هي مبادئ للحركات والأفعال تكون قوّة على الشيء وضدّه كالحركة والسكون مثلاً. ثم اعلم انّ المجانسة في المقام لها معنى ادقّ والطف من الوجه المذكور هيٰهنا تعرّض له الشيخ في نفس الشفاء (الفصل الثالث من المقالة الرابعة، ص٢٥٣) حيث قال: «لانّ نور النطق كانّه فائض سانح على هذه القوى» فراجع.

ما لم تصر علة بالوجوب حتى يجب عنها الشيء لم يوجد عنها المعلول، وقبل هذه الحال فإنما تكون الإرادة ضعيفة لم يقع إجماع.

فهذه القُوى المقارنة للنطق ـ بانفرادها ـ لا يجب من حضور منفعلها ووقوعه منها بالنسبة التى إذا فعلت فيه فعلا، فعلت بها أن تكون[١] تفعل بها وهى بعدُ قوةٌ. وبالجملة لايلزم من ملاقاتها للقوة المنفعلة أن تفعل ذلك، وذلك لأنه لو كان يجب عنها وحدها أن تفعل لكان يجب من ذلك أن يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما، وهذا محال؛ بل إذا صارت كما قلنا فإنها تفعل بالضرورة.

وأما القُوى التى فى غير ذوات النطق والتخيل فإنها إذا لاقت القوةَ المنفعلةَ وجب هناك الفعل، إذ ليس هناك إرادة واختيار يُنْتَظرُ، فإن انتُظر هناك فيكون طبع يُنتظر، فإذا كان تحتاج إلى طبع فذلك الطبع هو إما المبدأ للأمر الآخر، وإما جزء من المبدأ. والمبدأ مجموع ما كان قبل وما حصل ويكون حينئذ نظيرا للإرادة المنتظرة. ولكن الإرادة تفارق هذا من حيث تعلم[٢].

والقوة الانفعالية أيضا التى يجب إذا لاقت الفاعل أن يحدث الانفعال فى هذه الأشياء هى القوة الانفعالية التامة، فإن القوة الانفعالية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة، لأنها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة. فإن فى المنىّ قوة أن يصير رجلا، وفى الصبى أيضا قوة أن يصير رجلا، لكن القوة التى فى المنى تحتاج إلى أن تلقاها أيضا قوة محركة قبل المحركة إلى الرجلية، لأنها تحتاج أن

١ـ فاعل «لايجب».

٢ـ أي في الإرادة علم.

تخرج إلى الفعل شيئا ما غير الرجل، ثم بعد ذلك تتهيأ أن تخرج إلى الفعل رجلا، وبالحقيقة فإن القوة الانفعالية الحقيقة هى هذه. وأما المنى فبالحقيقة ليست فيه بعدُ قوةُ انفعاليه، فإنه يستحيل أن يكون المنى وهو منى ينفعل رجلا، لكنه لما كان فى قوته أن يصير شيئا من قبلُ غير المنى ثم ينتقل بعد ذلك إلى شىء آخر، كان هو بالقوة أيضا ذلك الشىء، بل المادة الأولى هى بالقوة كل شىء. فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض، فيحتاج المعوق عنه إلى زواله، وبعض ما فيه لايعوق عن بعض آخر ولكنه يحتاج إلى قرينة أخرى حتى يتم الاستعداد، وهذه القوة هى قوة بعيدة.

وأما القوة القريبة فهى التى لاتحتاج إلى أن تقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التى تنفعل عنها، فإن الشجرة ليست بالقوة مفتاحا لأنها تحتاج إلى أن تلقاها أولا قوةٌ فاعليةٌ قبل القوة الفاعلية للمفتاحية وهى القوة القالعة والناشرة والناحتة، ثم بعد ذلك تتهيأ لأن تنفعل من ملاقاة القوة الفاعلية للمفتاحية مفتاحاً.

والقوى بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق. والفرق بين الذى يحصل بالصناعة والذى يحصل بالعادة أن الذى يحصل بالصناعة هو الذى يقصد فيه استعمال مواد وآلات وحركات فتكتسب النفس بذلك ملكة كأنها صورة[1] تلك الصناعة، وأما الذى بالعادة فهو مايحصل من أفاعيل ليست مقصودة فيها ذلك فقط، بل إنما يصدر عن شهوة أو غضب أو رأى أو يتوجه فيها القصد إلى غير هذه الغاية. ثم قد تتبعها غاية هى العادة، ولم تقصد،

١ـأي فعلية.

ولاتكون العادة نفس ثبوت تلك الأفاعيل فى النفس، وربما لم يكن للعادة آلات ومواد معينة، فإنه لاسواء أن يعتاد الإنسان المشى وأن يعتاد النجارة من الجهة التى قلنا وبينهما تفاوت شديد. ثم ومع ذلك فإنك إذا دققت النظر عاد حصول العادة والصناعة إلى جهة واحدة.

والقُوى التى تكون بالطبع منها ما يكون فى الأجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون فى الأجسام الحيوانية وقد قال بعض الأوائل، وغار يقو منهم: إن القوة تكون مع الفعل ولاتتقدمه، وقد قال بهذا أيضا قوم من الواردين بعده بحين كثير. فالقائل بهذا القول كأنه يقول: إن القاعد ليس يقوى على القيام أى لايمكن فى جبلّته أن يقوم ما لم يقم، فكيف يقوم؟ وأن الخشب ليس فى جبلّته أن ينحت منه باب، فكيف ينحت؟

وهذا القائل لامحالة غير قوى على أن يرى وعلى أن يبصر فى اليوم الواحد مرارا، فيكون بالحقيقة أعمى، بل كل ماليس موجوداً ولاقوة على أن يوجد فإنه مستحيل الوجود. والشىء[١] الذى هو ممكن أن يكون فهو ممكن أن لايكون وإلّا كان واجباً أن يكون، والممكن أن يكون لايخلو إما أن يكون ممكنا أن يكون شيئا آخر، وأن لايكون، وهذا هو الموضوع للشىء الذى من شأنه أن تحلّه صورته. وإما أن يكون كذلك باعتبار نفسه، كالبياض إذا كان يمكن أن يكون ويمكن أن لايكون فى نفسه[٢]، فهذا لايخلو إما أن يكون شيئا إذا وجد كان قائما بنفسه، حتى يكون إمكان وجوده هو أنه يمكن أن يكون قائما مجرداً أو يكون إذا كان موجودا وجد فى غيره.

١ـ «فالشيء الذي»، نسخة.

٢ـ كالجوهر والجسم.

فإن كان الممكن، بمعنى أنه يمكن أن يكون شيئاً في غيره[١]، فإن إمكان وجوده أيضا في ذلك الغير. فيجب أن يكون ذلك الغير موجودا مع إمكان وجوده وهو موضوعه. وإن كان[٢] إذا كان[٣] قائما[٤] بنفسه لافي غيره ولا من غيره بوجهٍ من الوجوه، ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقةَ ما يقوم فيها أو يحتاج في أمر ما إليها، فيكون إمكان وجوده سابقاً عليه غير متعلقٍ بمادةٍ دون مادة ولا جوهرٍ دون جوهر. إذ ذلك الشيء لاعلاقة له مع شيء، فيكون إمكان وجوده جوهراً لأنه شيء موجود بذاته. وبالجملة إن لم يكن إمكان وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود ممتنعا، وإذ هو حاصل موجود قائم بذاته ـ كما فرض ـ فهو موجود جوهراً، وإذ هو جوهر فله ماهية ليس بها من المضاف إذ كان الجوهر ليس بمضاف الذات، بل يعرض له المضاف فيكون لهذا القائم بذاته وجود أكثر من إمكان وجوده الذي هو به مضاف. وكلامنا في نفس إمكان وجوده، وعليه حُكْمُنا أنه ليس في موضوع، والآن فقد صار أيضا في موضوع، هذا خلف.

فإذن لايجوز أن يكون لما يبقى قائماً بنفسه لا في موضوع ولا من موضوع بوجه من الوجوه وجودٌ بعد ما لم يكن، بل يجب أن يكون له علاقةٌ مّا مع الموضوع حتى يكون. وأما إذا كان الشيء الذي يوجد قائما بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره أو مع وجود شيء غيره، أما الأول فكالجسم من هيولى وصورة، وأما الثاني فكالأنفس الناطقة مع تكوّن الأبدان، فإن إمكان

١ـ كالأعراض، والغير هو المعروض.

٢ـ أي الممكن.

٣ـ تامّة، أي وجد.

٤ـ خبر كان الأوّل.

وجوده يكون متعلقا بذلك الشيء لاعلى أن ذلك الشيء بالقوة هو كون[١] الجسم أبيض بالقوة ولا أن فيه قوة أن يوجد هو منطبعا فيه كون[٢] إمكان البياض في الموضوع الذي ينطبع فيه البياض، بل على أن يوجد معه أو عند حال له.

فالجسم الذي يحدث كنار حادثة إنما إمكان وجوده هو أن يحدث من المادة والصورة، فيكون لإمكان وجوده محل بوجهٍ مّا وهو مادته[٣]، فيكون الشيء الذي يحدث منه أولاً وهو الصورة يحدث في المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما من المادة بوجه ومن الصورة بوجه.

وأما النفس فإنها لاتحدث أيضا إلّا بوجود موضوع بدني. وحينئذ يكون إمكان وجوده في ذلك قائما به لاختصاص تلك المادة به، فإن النفس إنما يمكن وجودها بعد ما لم تكن، وهو إمكان حدوثها عند وجود أجسام على نحوٍ من الامتزاج تصلح أن تكون آلة لها ويتميز بها استحقاقُ حدوثها من الأوائل من لا استحقاقه عنها. فإذا كان فيها إمكان هذا الامتزاج فهو إمكان لوجود النفس.

وكل جسم فإنه إذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم آخر فإنه يفعل بقوة ما فيه، أما الذي بالإرادة والاختيار فلأن ذلك ظاهر[٤]. وأما الذي ليس بالإرادة والاختيار فانّ ذلك الفعل إما أن يصدر عن ذاته أو يصدر عن شيء مباين له جسماني أو عن شيء مباين له غير جسماني. فإن صدر

١ـ «كونَ» منصوب بنزع الخافض، أي ككون.

٢ـأي ككون.

٣ـأي الهيولى.

٤ـأى ظاهر أنه من القوة.

عن ذاته[١] وذاته تشارك الأجسام الأخرى فى الجسمية وتخالفها فى صدور ذلك الفعل عنها فإذن فى ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه، وهذا هو الذى يسمى قوة؛ وإن كان ذلك عن جسم آخر فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسرٍ أو عرضٍ، وقد فرض لابقسر عن جسم آخر ولاعرض. وإن كان عن شىء آخرٍ مفارقٍ فلايخلو إما أن يكون اختصاص هذا الجسم بهذا التوسط لقبول هذا التأثير عن ذلك المفارق هو بما هو جسم، أو بقوة فيه، أو بقوة فى ذلك المفارق. فإن كان بما هو جسم، فكل جسم يشاركه فيه، لكن ليس يشاركه فيه. وإن كان بقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل عنه، أيضا وإن كان قد يفيض من المفارق وبمعاونته، أو لكونه المبدأ الأول فيه.

وأما إن كان بقوة فى ذلك المفارق فإما أن تكون نفس تلك القوة توجب ذلك، أو اختصاص إرادة. فإن كان نفس القوة توجب ذلك فلايخلو أن يكون إيجاب ذلك مِنْ هذا الجسم بعينه لأحد الأمور المذكورة، ويرجع الكلام من رأس. وإما أن يكون على سبيل الإرادة، فلايخلو إما أن تكون تلك الإرادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الأجسام، أو جزافا وكيف اتفق. فإن كان جزافا كيف اتفق لم يستمر على هذا النظام الأبدى والأكثرى، فإن الأمور الاتفاقية هى التى ليست دائمة ولا أكثرية، لكن الأمور الطبيعية دائمة وأكثرية فليست باتفاقية.

فبقى أن يكون بخاصية يختص بها من سائر الأجسام، وتكون تلك الخاصية مرادا منها صدور ذلك الفعل، ثم لايخلو إما أن يراد ذلك لأن

١ـ عن ذاته أي عن صورته الجسمية، وذاته أي والحال أنّ ذاته.

تلك الخـاصيـة توجـب ذلك الفـعل ، أو تكـون منه فى الأكـثـر ، أو لاتوجب ولاتكون منه فى الأكـثـر . فـإن كـان توجـب فـهـو مـبـدأ ذلك . وإن كـان فى الأكثر ، والذى فى الأكـثـر ـ كمـا علمت فى الطبـيـعيات ـ هو بعـينه الذى يوجب لكن له عـايق لآن اختـصاصـه بأن يكون الأمـر منه أكثر يكون بميلٍ من طبيـعته إلى جـهة ما يكون مـنه ، فإن لم يكن[١] فيكون لعايق ، فـيكون الأكثرى أيضـا فى نفسه مـوجباً إن لـم يكن عايق ، ويـكون الموجب هو الذى يُسلِّم له الأمـر بلا عايق و إن كـانت تلك الخـاصيـة لاتوجـبه ولاتكـون منه فى الأكـثـر ، فكونه عنه وعن غيره واحد ، فاختصاصه به جزاف ، وقيل إنه ليس بجزاف .

وكـذلك إن قيـل : إن كونه صـاحب تلك الخـاصيـة منه أولى ، فـمـعناه أن صـدوره عنها أوفق . فـهو إذن مـوجب له أو مـيسّر لوجـوبه ، والميسّر علة إمـا بالذات وإمـا بالعـرض ، فـإذا لم تكن عـلة أخـرى بـالذات غـيـره فلـيس هو بالعرض ، لأن الذى هوبالعرضُ هو على أحد النحوين المذكورين ، فتبقى أن تلك الخاصية بنفسها موجبة . والخـاصية الموجبة تسمى قوة ، وهذه القوة عنها تصدر الأفاعيل الجسمانية وإن كان بمعونة من مبدأ أبعد .

ولنؤكّد بيـان أن لكل حادث مبدأ مـادياً ، فنقـول بالجملة : إن كل حـادث بعـد ما لم يكن فله لامـحالة مـادة ، لأن كل كائن فـيحتـاج إلى أن يكون ـ قبل كـونه ـ ممكن الوجـود فى نفسـه ، فـإنه إن كان ممتنع الوجود فى نفسـه لم يكن ألبتة . وليس إمكان وجـوده هو أن الفاعل قادر عليه ، بل الفـاعل لايقدر عليه إذا لم يكن هو فـى نفسـه ممكنـا . ألا ترى أنا نقـول : إن المحـال لاقـدرة عليـه ، ولكن القـدرة هى على مـا يمكن أن يـكون فلو كـان إمكان كـون الشىء هو

---

١ ـ اي فإن لم يكن الامر منه اكثر .

نفس القدرة عليه، كان هذا القول كأنا نقول: إن القدرة إنما تكون على ما عليه القدرة، وكأنا نقول: إن المحال ليس عليه قدرة لأنه ليس عليه قدرة، وما كنا نعرف أن هذا الشيء مقدور عليه أو غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء، بل بنظرنا في حال قدرة القادر هل عليه قدرة أم لا. فإن اشكل علينا أنه مقدور عليه أو غير مقدور عليه لم يمكننا أن نعرف ذلك البتة، لأنا إن عرفنا ذلك من جهة أن الشيء محال أو ممكن وكان معنى المحال هو أنه غير مقدور عليه ومعنى الممكن أنه مقدور عليه، كنا عرفنا المجهول بالمجهول، فبيّن واضح أن معنى كون الشيء ممكناً في نفسه هو غير معنى كونه مقدوراً عليه وإن كانا بالموضوع واحدا، وكونه مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا في نفسه، وكونه ممكنا في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه هو باعتبار إضافته إلى موجده.

فإذا قد تقرّر هذا، فإنا نقول: إن كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد أو محالا أن يوجد. والمحال أن يوجد لايوجد. والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده، وأنه ممكن الوجود، فلايخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً، ومحال ان يكون معنى معدوما وإلاّ فلم يسبقه إمكان وجوده، فهو إذن معنى موجود. وكل معنى موجود فإما قائم في موضوع أو قائم لافي موضوع، وكل ما هو قائم لافي موضوع فله وجود خاص لايجب أن يكون به مضافا. وإمكان الوجود أنما هو ما هو بالإضافة[1] إلى ما هو إمكان وجود له، فليس إمكان الوجود جوهرا لافي موضوع، فهو إذن معنى في موضوع وعارض لموضوع.

١ـ اي شيء وجوده بالإضافة.

ونحن نُسمّى إمكان الوجود قوة الوجود؛ ونُسمّى حامل قوة الوجود الذى فيه قوة وجود الشىء موضوعاً وهيولى ومادةً وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة، فإذن كل حادث فقد تقدمته المادة.

فنقول: إن هذه الفصول التى أوردناها تُوهِمُ أن القوة ـ على الإطلاق ـ قبل الفعل ومتقدمة عليه لافى الزمان وحده، وهذا شىء قد مال إليه عامة من القدماء.

فبعضهم جعل للهيولى وجودا قبل الصورة، وأن الفاعل ألبسها الصورة بعد ذلك إما ابتداءً من نفسه وإما لداعٍ دعاه إليه، كما ظنه بعض الشارعين فيما لايعنيه ولا له درجة الخوض فى مثله، فقال: إن شيئاً كالنفس وقع له فلتةً أن اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير ولاكَمَّلَ بحسن التصوير، فتداركها البارى تعالى وأحسن تقويمها.

ومنهم من قال: إن هذه الأشياء كانت فى الأزل تتحرك لطباعها[1] حركات غير منتظمة، فأعان البارى تعالى طبيعتها ونظّمها.

ومنهم من قال: إن القديم هو الظلمة أو الهاوية أو شىء لايتناهى لم يزل ساكنا، ثم حرك، أو الخليط الذى يقول به أنكساغورس[2]. وذلك لأنهم

١ـ اي كانت هذه الأشياء أجزاءً صغاراً صلبة وهي قوّة قبل الانتظام.

٢ـ قال الخواجة قدس سره في شرح الفصل الثالث والعشرين من النمط الثاني من الإشارات: «انكساغورس وأصحابه القائلون بالخليط كانوا ينكرون التغيّر في الكيفية وفي الصورة، ويزعمون أنّ الأركان الأربعة لايوجد شيء منها صرفاً بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية. وإنّما سمّي بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير أن يبرز منها ما كان كامناً فيها فيغلب ويظهر في الحس بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه، لاعلى أنّه حدث، بل على أنّه برز ويكمن فيها ما كان بارزاً فيصير مغلوباً وغائباً بعد ←

قالوا: إن القوة تكون قبل الفعل، كما فى البذور والمنى وفى جميع مايصنع، فبالحرى أن نتأمل هذا ونتكلم فيه.

فنقول: أما الأمر فى الأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فهو على ما قالوا، فإن القوة فيها قبل الفعل قبليةً فى الزمان؛ وأما الامور الكلية أو المؤبّدة التى لاتفسد وإن كانت جزئية فإنها لاتتقدمها التى بالقوة البتة.

ثم القوة متأخرة[١] بعد هذه الشرائط من كل وجه، وذلك لأن القوة إذ ليست تقوم بذاتها فلابد لها من أن تقوم بجوهر يحتاج أن يكون بالفعل، فإنه إن لم يكن صار بالفعل فلايكون مستعداً لقبول شىء، فإن ماهو ليس مطلقا فليس ممكنا أن يقبل شيئا.

ثم قد يكون الشىء بالفعل فلايحتاج إلى أن يكون بالقوة شيئاً كالأبديات فإنها دائما بالفعل، فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة بالذات.

ومن وجه آخر[٢] أيضا انّ القوة تحتاج أن تخرج إلى الفعل بشىء يكون موجوداً بالفعل وقت كون الشىء بالقوة، ليس أنما يحدث ذلك الشىء حدوثا مع الفعل فإن ذلك أيضا يحتاج إلى مُخرج آخر وينتهى إلى شىء موجود بالفعل لم يحدث. وفى أكثر الأمر[٣] فإنما يُخرج القوةَ إلى الفعل

←

ما كان غائباً وظاهراً». وقال أيضاً في شرح الفصل الثاني عشر من النمط الخامس: «أصحاب الخليط ذهبوا إلى انّ مادّة هذه المحسوسات اجزاء هي أجسام مختلفة بالنوع».

١ـ الفعل أقدم من القوّة بالطبع وبالذات.

٢ـ الفعل اقدم من القوة بالعلية.

٣ـ الفعل اقدم من القوة بالزمان. وانّ مُخرج الشيء من القوة إلى الفعل مجانس لذلك الفعل موجود قبل الفعل بالفعل.

شيءٌ[1] مجانس لذلك الفعل موجود قبل الفعل بالفعل كالحار يسخن والبارد يبرد. وأيضاً فكثيرا ما يوجد ما هو يكون بالقوة من حيث هو حامل القوة عن الشيء الذى هو بالفعل، حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة لامع القوة، فإن المنى كان عن الإنسان والبذر عن الشجرة حتى كان عن هذا إنسان وعن هذا شجرةٌ. فليس أن يفرض الفعل فى هذه الأشياء قبل القوة أولى من أن تفرض القوة قبل الفعل.

وأيضا فإن الفعل فى التصور[2] والتحديد قبل القوة، لأنك لايمكنك أن تحد القوة إلّا أنها للفعل وأما الفعل فإنك لاتحتاج فى تحديده وتصويره أنه للقوة. فإنك تحدّ المربع وتعلقه من غير أن يخطر ببالك قوة قبوله، ولايمكنك أن تحد القوة على التربيع إلّا أن تذكر المربع لفظا أو عقلا وتجعله جزء حده.

وأيضا فإن الفعل قبل القوة بالكمال والغاية، فإن القوة نقصان والفعل كمال، والخير فى كل شيء إنما هو مع الكون بالفعل؛ وحيث[3] الشر فهناك ما بالقوة بوجهٍ مّا، فإن الشيء إذا كان شراً فإما أن يكون لذاته شراً ومن كل وجه، وهذا محال. فإنه إن كان موجوداً فهو مِن حيث هو موجود ليس بشر، وإنما يكون شرا من حيث فيه عدمُ كمالٍ مثل الجهل للجاهل، أو لأنه يوجب فى غيره ذلك مثل الظلم للظالم. فالظلم أنما هو شر لأنه ينقص من الذى فيه الظلم طبيعةَ الخير، ومن الذى عليه الظلم السلامة أو الغنى، أو

١ـ«فانما تخرج القوة الى الفعيل بشيء» نسخة.

٢ـإشارة إلى التقدّم والتأخّر بالوضع أي بالتقدّم الرتبي. كما مرّ فى أول هذه المقالة الرابعة. فالفعل أقدم من القوّة بالوضع والماهية، اي التقدّم في المعرفة والحدّ، وإن شئت قلت بالحدّ والعلم.

٣ـمكاني، يعنى هر كجا شرّ است ... .

غير ذلك . فيكون من حيث هو شرٌّ مشوباً بعدم وبشيء بالقوة، ولو أنه لم يكن معه ولا منه ما بالقوة لكانت الكمالات التى تجب للأشياء حاضرة فما كان شرا بوجه من الوجوه.

فبيّن أن الذى بالفعل هو الخير من حيث هو كذلك، والذى بالقوة هو الشر أو منه الشر.

واعلم أن القوة على الشر خيرٌ من الفعل، والكون بالفعل خيراً خيرٌ من القوة على الخير، ولايكون الشرير شريرا بقوة الشر، بل بملكة الشر.

ونرجع إلى ماكنا فيه، فنقول: قد علمت حال تقدم القوة مطلقا[١]، وأما القوة الجزئية فتتقدم الفعل الذى هى قوة عليه، وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى تكون القوة منه، وقد لايجب لكن يكون معها شيء آخر به تخرج القوة إلى الفعل وإلّا لم يكن فعل ألبتة بموجود. إذ القوة وحدها لاتكفى فى أن يكون فعل، بل نحتاج إلى مُخرجٍ للقوة إلى الفعل.

فقد علمت أن الفعل بالحقيقة أقدم من القوة، وأنه هو المتقدم بالشرف والتمام.

١ـ اي بجميع انحاء التقدّم.

الفصل الثالث من المقالة الرابعة

فى التام، والناقص، وما فوق التمام، وفى الكل، وفى الجميع

التام أول ما عرف عرف فى الأشياء ذوات العدد، إذا كان جميع ما ينبغى أن يكون حاصلا للشىء قد حصل بالعدد، فلم يبق شىء من ذلك غير موجود. ثم نقل ذلك إلى الأشياء ذوات الكم المتصل، فقيل: تام فى القامة اذ كانت تلك أيضا عند الجمهور معدودة لأنها إنما تعرف عند الجمهور من حيث تُقدَّر، وإذا قُدّرت لم يكن بدّ من أن تُعدَّ. ثم نقلوا ذلك إلى الكيفيات والقُوى، فقالوا: كذا تام القوة وتام البياض وتام الحسن وتام الخير، كأن جميع ما يجب أن يكون له من الخير قد حصل له ولم يبق شىء من خارج.

ثم إذا كان من جنس الشىء شىء، وكان لا يُحتاج إليه فى ضرورة أو منفعة أو نحو ذلك، راوه زائدا ورأوا الشىء تاما دونه، ثم إن كان ذلك الذى قد وجدما يحتاج إليه الشىء فى نفسه قد حصل وحصل معه شىء آخر من جنسه ليس يحتاج إليه فى أصل ذات الشىء إلّا أنه وإن كان ليس يحتاج إليه فى ذلك الشىء فهو نافع فى بابه، قيل لجملة ذلك: إنه فوق التمام ووراء الغاية. فهذا هو التام والتمام. فكأنه اسم للنهاية، وهو أوّلاً للعدد، ثم

لغيره على الترتيب.

وكان الجمهور لايقولون لذى العدد إنه تام أيضا إذا كان أقلّ من ثلاثة، ولذلك كأنهم لايقون له كل وجميع. وكان الثلاثة أنما صارت تامة لأن لها مبدأ وواسطةً ونهايةً، وإنما كان كون الشيء له مبدأ وواسطة ونهاية تجعله تاما لأن أصل التمام كان فى العدد.

ثم لم يكن هذا فى طبيعة عدد من الأعداد من حيث هو عدد أن يكون تاما على الإطلاق، فإن كل عدد فمن جنس وحدانياته ما ليس موجودا فيه، بل إمّا أنْ يكون تاما فى العشرية والتسعية، وأما من حيث هو عدد فليس يجوز أن يكون تاماً من حيث هو عدد، وأما من حيث له مبدأ ومنتهى وواسطة فهو تام، لأنه من حيث يكون له مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة ما ليس فى بينهما شيء من شأنه أن يكون بينهما وهو الواسطة. وقس عليه سائر الأقسام أى أن يكون واسطة وليس منتهى، أو واسطة ومنتهى وقد فقد ما يجب أن يكون مبدأ. ثم من المحال أن يكون مبدآن فى الأعداد ليس أحدهما واسطة بوجهٍ إلّا لعددين[1] ولا منتهيان ليس أحدهما واسطة بوجه إلّا لعددين.

وأما الوسائط فقد يجوز أن تكثر إلّا أنها تكون جملتها فى أنها واسطةٌ كشيءٍ واحد.

ثم لايكون للتكثر حد يوقف عليه. فإذن حصول المبدئية والنهاية والتوسط هو أتم ما يمكن أن يقع فى ترتيب مثله[2]، ولايكون ذلك إلّا للعدد

١ـأيّ عددين كانا كالسبعة والثمانية مثلاً؛ فإنّ لكلّ واحد منهما مبدأ، ولكلّ واحد منهما منتهىً أيضاً، فالمبدءان والمنتهيان أنّما هما للعددين، ولامعنى لأن يكون لعددٍ واحد مبدءان ومنتهيان.

٢ـأي مثل العدد.

ولايكون منحصراً إلاّ فى الثلاثية[١] .

وإذا أشرنا إلى هذا المبلغ فلنعرض عنه، فليس من عادتنا أن نتكلم فى مثل هذه الأشياء التى تبتنى على تخمينات إقناعية وليست من طرق القياسات العلمية. بل نقول: إن الحكماء أيضا قد نقلوا التام إلى حقيقة الوجود، فقالوا من وجه: إن التام هو الذى ليس شىء من شأنه أن يكمل به وجوده بما ليس له بل كل ما هو كذلك فهو حاصل له وقالوا من وجه آخر: إن التام هو الذى بهذه الصفة مع شرط أن وجوده بنفسه على أكمل مايكون له هو وحده حاصل له وليس منه إلاّ ماله، وليس ينسب إليه من جنس الوجود شىء فضل على ذلك الشىء نسبةً أوليةً ألبتّة لابسبب غيره.

وفوق التمام ما له الوجود الذى ينبغى له، ويفضل عنه الوجود لسائر الأشياء كأن له وجوده الذى ينبغى له، وله الوجود الزائد الذى ليس ينبغى له، ولكن يفضل عنه للاشياء وذلك من ذاته.

ثم جعلوا هذا مرتبة المبدإ الأول الذى هو فوق التمام، ومن وجوده فى ذاته لابسبب غيره يفيض الوجود فاضلا عن وجوده على الأشياء كلها.

وجعلوا مرتبة التمام للعقل من العقول المفارقة الذى هو فى أول وجوده بالفعل لايخالطه ما بالقوة، ولاينتظر وجودا آخر، فإن كل شىء آخر، يوجد عنه فذلك أيضا من الوجود الفائض من الأول.

وجعلوا دون التمام شيئين: المكتفى والناقص. والمكتفى هو الذى أعطيِ ما به يحصل كمال نفسه فى ذاته، والناقص المطلق هو الذى يحتاج إلى آخر

١ـاي انحصاره في الثلاثية اي البداية والتوسط والنهاية، ولايكون منحصراً في العدد بل يوجد في غيره وانحصاره فى الثلاثة فقط.

يُمِدّه الكمال بعد الكمال. مثال المكتفى: النفس النطقية التى للكل، أعنى السموات، فإنها بذاتها تفعل الأفعال التى لها وتوجد الكمالات التى يجب أن يكون لها شيئاً بعد شيءٍ لاتجتمع كلُّها دفعةً واحدةً، ولاتبقى أيضا دائما إلّا ماكان من كمالاتها التى فى جوهرها وصورتها، فلايفارق ما بالقوة وإن كان فيه مبدأ تخرج قوته إلى الفعل، كما تعلم هذا بعد. وأما الناقص فهو مثل هذه الأشياء التى فى الكون والفساد.

ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع تكاد أن تكون متقاربة الدلالة. لكن التمام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالقوة أو بالفعل. وأما الكل فيجب أن يكون لكثرةً بالقوة أو بالفعل، بل الوحدة فى كثير من الأشياء هو الوجود الذى ينبغى له. وأما التمام فى الأشياء ذوات المقادير والأعداد فيشبه أن يكون هو بعينه الكل فى الموضوع. فالشىء «تام» من حيث إنه لم يبق شىء خارجاً عنه وهو «كل» لأن ما يحتاج إليه حاصل فيه فهو بالقياس إلى الكثرة الموجودة المحصورة فيه «كل» وبالقياس إلى ما لم يبق خارجا وعنه «تام».

ثم قد اختلف فى لفظى الكل والجميع على اعتباريهما، فتارةً يقولون: إن الكل يقال للمتصل والمنفصل، والجميع لايقال إلّا للمنفصل، وتارة يقولون: إن الجميع يقال خاصة لما ليس لوضعه اختلاف والكل لما لوضعه اختلاف. ويقال: «كل» «وجميع» معاً لما يكون له الحالان[1] جميعا.

وأنت تعلم أن هذه الألفاظ يجب أن تستعمل على ما يقع عليه الاصطلاح. والأحرى من وجه أن يقال: «كل» لما كان فيه انفصال حتى

١ـاي ماليس لوضعه اختلاف، وما لوضعه اختلاف.

يكون له جزء فإن الكل يقال بالقياس إلى الجزء، والجميع أيضا يجب أن يكون كذلك. فإن الجميع من الجمع، والجمع أنما يكون لآحاد بالفعل أو وحدات بالفعل، لكن الاستعمال قد أطلقه[١] على ما كان أيضا جزؤه وواحده بالقوة. فكأن الكل في الأصل بإزاء الجزء، والجميع بإزاء الواحد، كأن الكل يعتبر فيه أن يكون له مايَعدُّه[٢]، وإن لم يلتفت إلى وحدته، وكأن الجميع يعتبر فيه أن يكون فيه آحاد وإن لم يلتفت إلى عدّه[٣].

وكأن هذا القول كله من الفضل، فإن الاصطلاح اجريٰهما بعد ذلك مجرى واحداً حتى صار أيضا يقال الكل والجميع فى غير ذوات الكمية، إذ كان لها أن تتكمم بالعرض كالبياض كله والسواد كله، أو كان لها أن تشتد وتضعف كالحرارة كلها والقوة كلها. ويقال للمركب من أشياء تختلف كالحيوان «كل» إذ هو من نفس وبدن.

وأما الجزء فإنه تارة يقال لما يُعَدّ وتارة لما يكون شيئا من الشيء وله غيره معه وإن كان لايَعُدّه، وربما خُصّ هذا باسم البعض.

ومن الجزء ما ينقسم إليه الشيء لا فى الكم، بل فى الوجود، مثل النفس والبدن للحيوان، والهيولى والصورة للمركب؛ وبالجملة ما يتركب منه المركب لمختلف المبادئ لا فى الكم.

١ـ اي اطلق الجميع.

٢ـ اي العادّ.

٣ـ اي عادّه.

المقالة الخامسة

وفيها تسعة فصول :

الفصل الأوّل من المقالة الخامسة

في الأمور العامة وكيفية وجودها

وبالحرّى أن نتكلم الآن في الكلى والجزئى، فإنه مناسب أيضا لما فرغنا منه، وهو من الأعراض الخاصة بالوجود.

فنقول: إن الكلى قد يقال على وجوه ثلاثة:

فيقال كلى للمعنى من جهة أنه مقول بالفعل على كثيرين، مثل الإنسان. ويقال كلى للمعنى إذا كان جائزا أن يحمل على كثيرين وإن لم يشترط أنهم موجودون بالفعل، مثل معنى البيت المسبع[1]، فإنه كلى من حيث أن من طبيعته أن يقال على كثيرين، ولكن ليس يجب أن يكون أولئك الكثيرون لامحالة موجودين بل ولا الواحد منهم.

ويقال كلى للمعنى الذى لامانع من تصوره أن يقال على كثيرين؛ إنما يمنع منه إن مَنَعَ سَبَبٌ ويدل عليه دليل، مثل الشمس والأرض، فانهما من حيث تعقل شمسا وأرضا لايمنع الذهن عن أن يجوز أن معناه يوجد فى كثير، إلّا أن يأتيه دليل أو حجة يعرف به أنّ هذا ممتنع. ويكون ذلك ممتنعا

١ـ أما البيت المسدس كبيوت النحل فمعناه كلّى مقول بالفعل على كثيرين كالأول.

بسبب من خارج لا لنفس تصوره.

وقد يمكن أن يجمع هذا كله فى أن هذا الكلى هو الذى لا يمنع نفس تصوره عن أن يقال على كثيرين. ويجب أن يكون الكلى المستعمل فى المنطق وما أشبهه هو هذا.

وأما الجزئى المفرد فهو الذى نفس تصوره يمنع أن يقال معناه على كثيرين كذات زيد هذا المشار إليه، فإنه مستحيل أن تتوهم إلاّ له وحده.

فالكلى من حيث هو كلى شىء، ومن حيث هو شىء تلحقه الكلية شىء. فالكلى من حيث هو كلى هو ما يدل عليه أحد هذه الحدود، فإذا كان ذلك إنسانا أو فرسا فهناك معنى آخر غير معنى الكلية وهو الفرسية. فإن حد الفرسية ليس حد الكلية، ولا الكلية داخلة فى حد الفرسية، فإن الفرسية لها حدّ لا يفتقر إلى الكلية لكن تعرض له الكلية. فإنه فى نفسه ليس شىء من الأشياء ألبتة إلاّ الفرسية، فإنه فى نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود فى الأعيان ولا فى النفس ولا فى شىء من ذلك بالقوة ولا بالفعل على أن يكون داخلا فى الفرسية، بل هى من حيث هي فرسية فقط. بل الواحدية صفة تقترن إلى الفرسية؛ فتكون مع تلك الصفة واحدة.

وكذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات أخرى كثيرة داخلة عليها، فالفرسية ـ بشرط أنها يطابق حدُّها أشياء كثيرة ـ تكون عامة، ولأنها مأخوذة بخواص وأعراض مشار إليها تكون خاصةً. فالفرسية فى نفسها فرسية فقط.

فإن سئلنا عن الفرسية لطرفى النقيض، مثلا: هل الفرسيةِ ألفٌ أو ليست بألف؟ لم يكن الجواب إلاّ السلب لأىّ شىءٍ كان. ليس على أن السلب بعد «من حيث»، بل على أنه قبل «من حيث». أى ليس يجب أن يقال: إن

الفرسية من حيث هى فرسية ليست بألف، بل ليست من حيث هى فرسية بألف ولا شىء من الأشياء .

فإن كان طرفا المسألة عن موجبتين لايخلو منهما شىء، لم يلزم أن نجيب عنهما البتة . وبهذا يفترق حكم الموجبة والسالبة والموجبتين اللتين فى قوة النقيضين . وذلك لأن الموجب منهما الذى هو لازم للسالب معناه إذا لم يكن الشىء موصوفاً بذلك الموجب الآخر كان موصوفاً بهذا الموجب، وليس إذا كان موصوفاً به كان ماهيته هو، فإنه ليس إذا كان الإنسان واحدا أو أبيض كان هوية الإنسانية هى هوية الوحدة أو البياض، أو كانت هوية الإنسانية هى هوية الواحد أو الأبيض .

فاذا جعلنا الموضوع فى المسألة هوية الإنسانية من حيث هى إنسانية كشىء واحد، وسئل عن طرفى النقيض، فقيل : أواحد هو أم أكثير؟ لم يلزم أن يجاب لأنها من حيث هى هوية الإنسان شىء غير كل واحد منهما، ولا يؤخّذ فى حد ذلك الشىء إلّا الإنسانية فقط .

وأما أنه هل يوصف بأنه واحد أو كثير على أنه وصف يلحقه من خارج، فلامحالة أنه يوصف بذلك، ولكن لايكون هو ذلك الموصوف من حيث هو إنسانية فقط، فلايكون من حيث هو إنسانية هو كثيراً بل إنما يكون كأن ذلك شىء يلحقه من خارج .

فإذا كان نَظَرُنا إليه من حيث هو إنسانية فقط، فلايجب أن نشوبه بنظر إلى شىء من خارج يجعل النظر نظرين : نظر إليه بما هو هو، ونظرٍ إلى لواحقه . ومن حيث النظر الواحد الأول لايكون إلّا الإنسانية فقط، فلهذا إن قال قائل : إن الانسانية التى فى زيد من حيث هى إنسانية هل هى غير التى فى عمرو؟ فيلزم أن نقول : لا . وليس يلزم من تسليمه هذا أن يقول : فإذن

تلك وهى واحدة بالعدد، لأن هذا كان سلباً مطلقاً، وعنينا بهذا السلب أن تلك الإنسانية من حيث هى إنسانية هى إنسانية فقط، وكونها غير التى فى عمرو شىء من خارج. فإنه إن لم يكن ذلك خارجا عن الإنسانية لزم أن تكون الإنسانية من حيث هى إنسانية ألفا مثلا أو ليست بالف، وقد ابطلنا ذلك، وإنما أخذنا الإنسانية من حيث هى إنسانية فقط.

على أنه إذا قيل: الإنسانية التى فى زيد من حيث هى إنسانية يكون قد جعلها اعتبارُ من حيث هى إنسانية، ساقطاً عنها أنها فى ذاتها التى فى زيد وإلّا فيكون قد أخذنا الإنسانية على أنها فى زيد، فقد جرّدناها وتكلّمنا على ان نلتفت إليها وهى إنسانية فقط.

ثم لايخلو إما أن ترجع الكناية التى فى أنها إلى الإنسانية التى فى زيد، فيكون هذا محالا من القول، فإنه لاتجتمع أن تكون إنسانية فى زيد وهى باعتبار أنها إنسانية فقط. وإن رجعت إلى الإنسانية فَذِكْرُ زيدٍ لغوٌ إلّا أن تعنى أن الإنسانية التى عرض لها من خارج أن كانت فى زيد وقد أسقطنا عنها أنها فى زيد، فهل هى هكذا؟ وهذا أيضا فيه اعتبار غير الإنسانية.

فإن سألنا سائل وقال: ألستم تجيبون وتقولون: إنها ليست كذا وكذا، وكونها ليست كذا وكذا غير كونها إنسانية بما هى إنسانية.

فنقول: إنا لانجيب بأنها من، حيث هى إنسانية، ليست كذا، بل نجيب أنها ليست من حيث هى إنسانية كذا، وقد عرف الفرق بينهما فى المنطق.

وههنا شىء آخر وهو أن الموضوع فى مثل هذه المسائل يكاد يرجع إلى الإهمال إذا لم تَعْلق بحصر ولايكون عنها جواب، اللهم إلّا أن تجعل تلك الإنسانية كأنها مشار إليها اذ لاكثرة فيها. فحينئذ لايكون قولنا: «من حيث هى إنسانية» جزءٌ من الموضوع، لأنه لايصلح أن يقال: إن الإنسانية

التى هى من حيث هى إنسانية إلّا وقد عادت مهملة . فإن قيل : تلك الإنسانية التى هى من حيث هى إنسانية ، يكون قد وقع إليها الإشارة فزادت على الإنسانية .

ثم إن ساهلنا فى ذلك فيكون الطرفان من المسألة مسلوبين عنها ، ولم يجب أن يكون واحدا أو كثيرا هو هو أو غيراً إلّا على معنى أنه لابدله أن يكون هو هو أو غيراً . فحينئذ نقول : لابد لها من أن تصير غيراً بالأعراض التى معها ، إذ لاتوجد ألبتة إلّا مع الأعراض . وحينئذ لاتكون مأخوذة من حيث هى إنسانية فقط ، فإذ ليست إنسانية عمرو فهى غير انسانيته بالأعراض ، فيكون لهذه الأعراض تأثير فى شخص زيد بأنه مجموع الإنسان أو الإنسانية وأعراض لازمة كأنها أجزاء منه ، وتأثير فى الإنسان أو الإنسانية بأنها منسوبة إليه .

ونعود من رأس ونجمع هذا ونخبر عنه بعبارة أخرى كالمذكر لما سلف من قولنا ، فنقول : إن ههنا شيئا محسوسا هو الحيوان أو الإنسان مع مادة وعوارض ، وهذا هو الإنسان الطبيعى . وههنا شيئاً هو الحيوان أو الإنسان منظورا إلى ذاته بما هو هو ، غير مأخوذ معه ما خالطه ، وغير مشترط فيه شرط أنه عام أو خاص أو واحد أو كثير لابالفعل ولا باعتبار القوة أيضا من حيث هو بالقوة . إذ الحيوان بما هو حيوان ، والإنسان بما هو إنسان أى باعتبار حده ومعناه ، غيرَ مُلْتَفتٍ إلى أمور أخرى تقارنه ، ليس إلّا حيوانا أو إنسانا .

وأما الحيوان العام ، والحيوان الشخصى ، والحيوان من جهة اعتبار أنه بالقوة ، عام أو خاص ، والحيوان باعتبار أنه موجود فى الأعيان ، أو معقول فى النفس ، هو حيوان وشىء وليس هو حيوانا منظوراً إليه وحده . ومعلوم

أنه إذا كان حيوان وشىء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما. وكذلك فى جانب الإنسان.

ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزاً و إن كان مع غيره، لأن ذاته مع غيره ذاته، فذاته له بذاته؛ وكونه مع غيره أمر عارض له أو لازمٌ ما لطبيعته الحيوانية والإنسانية. فهذا الاعتبار متقدمٌ فى الوجود على الحيوان الذى هو شخصى بعوارضه أو كلى وجودى، أو عقلى، تقدم البسيط على المركب، والجزء على الكل. وبهذا الوجود لاهو جنس ولانوع ولاشخص ولاواحد ولاكثير، بل هو بهذا الوجود حيوان فقط وإنسان فقط.

لكنه يلزمه لامحالة أن يكون واحدا أو كثيرا، إذ لايخلو عنهما شىء موجود، على أن ذلك لازم له من خارج. وهذا الحيوان بهذا الشرط وإن كان موجودا فى كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما، وإن كان يلزمه أن يصير حيواناً ما لأنه[1] فى حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار حيوان ما.

وليس يمنع كون الحيوان الموجود فى الشخص حيوانا ما أن يكون الحيوان بما هو حيوان لاباعتبار أنه حيوان بحالٍ ما موجوداً فيه، لأنه إذا كان هذا الشخص حيواناما، فحيوان ما موجود، فالحيوان الذى هو جزء من حيوان ما موجود، كالبياض فإنه وإن كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود فى المادة على أنه شىء آخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته، وإن كان عرض لتلك الحقيقة أن تقارن فى الوجود أمرا آخر.

ولقائل أن يقول: إن الحيوان بما هو حيوان غير موجود فى الأشخاص، لأن الموجود فى الأشخاص هو حيوان ما لاالحيوان بما هو حيوان. ثم الحيوان

١ـ «لا أنّه» نسخة. وإن كان مآلهما واحداً كما لايخفى، ولكن الصواب ما اخترناه فى المتن.

بما هو حيوان موجود، فهو إذن مفارق للأشخاص. ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجودا لهذا الشخص، لم يخل إما أن يكون خاصا له أو غير خاص؛ فإذا كان خاصا له لم يكن الحيوان بما هو حيوان هو الموجود فيه أو هو، بل حيوان ما؛ وإن كان غيرَ خاصٍ كان شىء واحد بعينه بالعدد موجودا فى الكثرة، وهذا محال.

وهذا الشك وإن كان ركيكا سخيفا فقد أوردناه بسبب أنه قد وقعت منه الشبهة فى زماننا هذا لطائفة ممن يتشحط فى التفلسف. فنقول: إن هذا الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه عدة. أحدها الظن بأن الموجود من الحيوان إذا كان حيوانا ما فإن طبيعة الحيوانية معتبرة بذاتها لا بشرط آخر لاتكون موجودة فيه. وبيان غلط هذا الظن قد تقدم.

والثانى، الظن بان الموجود من الحيوان بما هو حيوان يجب أن يكون خاصاً أو غير خاص بمعنى العدول، وليس كذلك، بل الحيوان إذا نظر إليه بما هو حيوان ومن جهة حيوانيته لم يكن خاصا ولاغير خاص الذى هو العام، بل كلاهما يسلبان عنه. لأنه من جهة حيوانيته حيوان فقط، ومعنى الحيوان فى أنه حيوان غير معنى الخاص والعام، وليسا داخلين أيضا فى ماهيته. وإذا كان كذلك لم يكن الحيوان بما هو حيوان خاصا ولاعاما فى حيوانيته، بل هو حيوان لاغيره من الأمور والأحوال، لكنه يلزمه أن يكون خاصا أو عاما.

فقوله لم يخل إما أن يكون خاصاً أو يكون عاماً: إن عنى بقوله إنه لايخلو عنهما فى حيوانيته فهو خالٍ عنهما فى حيوانيته، وإن عنى أنه لايخلو عنهما فى الوجود أى لايخلو عن لزوم أحدهما فهو صادق. فإن الحيوان يلزمه ضرورة أن يكون خاصا أو عاما وأيهما عرض له لم يبطل

عنه الحيوانية التى هى باعتبار مّا ليس[١] بخاص ولاعام، بل يصير خاصا أو عاما بعدها بما يعرض لها من الأحوال.

وههنا شىء يجب أن تفهمه وهو أنه حق أن يقال: إن الحيوان بما هو حيوان لايجب أن يقال عليه خصوص أو عموم، وليس بحق أن يقال: الحيوان بما هو حيوان يوجب أن يقال عليه خصوص أو عموم، وذلك أنه لو كانت الحيوانية توجب أن لايقال عليها خصوص أو عموم لم يكن حيوان خاص أو حيوان عامٍ. ولهذا المعنى يجب أن يكون فرق قائم بين أن نقول: إن الحيوان بما هو حيوانٌ مجرداً بلاشرط شىء آخر، وبين أن نقول: إن الحيوان بما هو حيوان مجرداً بشرط لاشىء آخر. ولو كان يجوز أن يكون للحيوان بما هو حيوان مجرّداً بشرط أن لايكون شىء آخر وجود فى الأعيان، لكان يجوز أن يكون للمثل الأفلاطونية وجود فى الأعيان؛ بل الحيوان بشرط لاشىء آخر وجوده فى الذهن فقط. وأما الحيوان مجردا لابشرط شىء آخر فله وجود فى الأعيان، فإنه فى نفسه وفى حقيقته بلاشرط شىء آخر، وإن كان مع ألف شرط يقارنه من خارج. فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود فى الأعيان، وليس يوجب ذلك عليه أن يكون مفارقا بل هو الذى هو فى نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود فى الأعيان. وقد اكتنفه من خارج شرائط وأحوال، فهو فى حد وحدته التى بها هو واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلاشرط شىء آخر، وإن كانت تلك الوحدة زايدة على حيوانيته ولكنها غير اللواحق الأخرى. ولو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون، لم يكن هو الحيوان الذى نتطلبه ونتكلم عليه، لأنا نطلب

١ـ«باعتبارها» نسخة. يعنى حيوانيت باعتبار خودش.

حيوانا مقولا على كثيرين بأن يكون كل واحد من الكثيرين هو هو . وأما المباين الذى ليس محمولا على هؤلاء إذ ليس شىء منها هو هو ، فلاحاجة بنا إليه فيما نحن بسبيله .

فالحيوان مأخوذا بعوارضه هو الشىء الطبيعى ، والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التى يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبيعى تقدمَ البسيط على المركب ، وهو الذى يخص وجوده بأنه الوجود الإلهى[1] لأن سبب وجوده بما هو حيوان عناية اللّه تعالى . وأما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وإن كان بعناية اللّه تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية ، فكما أن للحيوان فى الوجود أنحاءً فوق واحدة ، كذلك له فى العقل . فإن فى العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذى ذكرناه من التجريد ، وهو بهذا الوجه يسمى صورة عقلية ؛ وفى العقل أيضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق فى العقل بحدٍ واحدٍ بعينه أعيانا كثيرة ، فتكون الصورة الواحدة مضافةً عند العقل إلى كثرة ، وهو بهذا الاعتبار كلى ، وهو معنى واحد فى العقل لاتختلف نسبته إلى أى واحد أخذته من الحيوانات ، أى أى واحدٍ منها أحضرت صورته فى الخيال بحال ، ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض وحصل فى العقل هذه الصورة بعينها ، وكانت هذه الصورة هى ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن أيِّ خيالٍ شخصيٍ مأخوذٍ عن موجود من خارج أو جار مجرى الموجود من خارج وإن لم يوجد هو بعينه من

١ـ الوجود الإلهي هذا في قبال الوجود الإلهي الذي كان للمثل النورية المفارقة ، وغرض الشيخ انّ الوجود الإلهي هو هذه الطبيعة المطلقة التي سبب وجودها عناية الله ، لا الذي يقول به افلاطون .

خارج، بل اخترعه الخيال.

وهذه الصورة وإن كانت بالقياس إلى الأشخاص كلية، فهى بالقياس إلى النفس الجزئية التى انطبعت فيها شخصية، وهى واحدة من الصور التى فى العقل. ولأن الأنفس الشخصية كثيرةٌ بالعدد، فيجوز إذن أن تكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التى هى بها شخصية، ويكون لها معقول كلى آخر هو بالقياس إليها مثلها بالقياس إلى خارج، ويتميز فى النفس عن هذه الصورة التى هى كلية بالقياس إلى خارج بأن تكون مقولة عليها وعلى غيرها. وسنعيد الكلام فى هذا عن قريب بعبارة أخرى.

فالأمور العامة من جهة موجودة من خارج، ومن جهة ليست. أما شىء[1] واحدٌ بعينه بالعدد محمول على كثير، يكون هو محمولاً على هذا الشخص بأن ذلك الشخص هو، وعلى شخص آخر كذلك، فامتناعه بيّن، سنزداد بيانا. بل الأمور العامة، من جهة ما هى عامة بالفعل، موجودة فى العقل فقط.

١ـاي ربّ النوع ويقال له: المثال ايضاً وهو المثال المفارق النورى. وقدكان افلاطون الإلهى شديد العناية باثبات المثل النورية. ولنا رسالة منفردة فى تسديد رأيه الصائب الثاقب.

الفصل الثاني من المقالة الخامسة

فى كيفية كون الكلية للطبائع الكلية وإتمام القول فى ذلك، وفى الفرق بين الكل والجزء، والكلى والجزئى

فقد تحققت إذن أن الكلى من الموجودات ماهو، وهو هذه الطبيعة عارضا لها أحد المعانى التى سميناها كلية. وذلك المعنى ليس له وجود مفرد فى الأعيان ألبتة، فإنه ليس الكلى بما هو كلى موجود مفردا بنفسه، إنما يتشكك من أمره أنه هل له وجود على أنه عارض لشيء من الأشياء، حتى يكون فى الأعيان مثلا شيء هو إنسان وهو ذاته بعينها موجود لزيد وعمرو وخالد.

فنقول: أما طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان فيلحقها أن تكون موجودة وإن لم يكن أنها موجودة هو أنها إنسان ولا داخلا فيه، وقد تلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية إلّا فى النفس. وأما الكلية من خارج فعلى اعتبار آخر شرحناه فى الفنون السابقة. بل هذه الطبائع ما كان منها غير محتاج إلى مادة فى أن يبقى، ولا فى أن يبتدئ لها وجود فيكون من المستحيل أن يتكثر، بل إنما يكون النوع منه قائما واحدا بالعدد؛ لأن مثل هذه الطبيعة ليست تتكثر بالفصول ولا بالمواد ولا بالأعراض. أما بالفصول

فلنوعيته، وأما بالمواد فلتجرّده، وأما بالأعراض فلأن الأعراض إما أن تكون لازمة للطبيعة فلاتختلف فيها الكثرة بحسب النوع وإما أن تكون عارضة غير لازمة للطبيعة فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة، فيكون حق مثل هذا إذا كان نوعا موجودا بوجوده أن يكون واحدا بالعدد[١] .

وما كان منها محتاجا إلى المادة فإنما يوجد مع أن توجد المادة مُهياةً فيكون وجوده مستلحقا به أعراضا وأحوالا خارجة يتشخص بها، وليس يجوز أن تكون طبيعةٌ واحدةٌ ماديةً وغيرَ ماديةٍ، وقدعرفت هذا فى خلال ماعلمت. وأما إن كانت هذه الطبيعة جنسية فسنبين أن طبيعة الجنس محال أن تقوم إلّا فى الأنواع ثم تقوم قوام الأنواع. فهذه حال وجود الكليات.

وليس يمكن أن يكون معنى هو بعينه موجودا فى كثيرين، فإن الإنسانية التى فى عمرو إن كانت بذاتها لابمعنى الحد موجودة فى زيد كان مايعرض لهذه الإنسانية فى زيد لامحالة يعرض لها وهى فى عمرو، إلّا ما كان من العوارض ماهيته مقولة بالقياس إلى زيد. وأما ما كان يستقر فى ذات الإنسان ليس استقراره فيه محوجا إلى أن يصير مضافاً مثل أن يبيض أو يسود أو يعلم، فإنه إذا علم لم يكن به مضافاً إلّا إلى المعلوم. ويلزم من هذا أن تكون ذاتاً واحدةً قداجتمع فيها الأضداد وخصوصاً إن كان حال الجنس عند الأنواع حال النوع عند الأشخاص، فتكون ذات واحدة هى موصوفة بأنها ناطقة وغير ناطقة، وليس يمكن أن يعقل من له جبلة سليمة أن إنسانية واحدة اكتنفتها أعراض عمرو إياها بعينها اكتنفت أعراض زيد. فإن

١ـفي أكثر النسخ: «إذا كان نوعاً موجوداً أن يكون واحداً بالعدد»، وفي بعضها كما في المتن، وفي أخرى: «إذا كان نوعاً موجوداً أن يكون وجوده واحداً بالعدد».

نظرت إلى الإنسانية بلاشرط آخر فلاتنظرنّ إلى هذه الإضافات بوجهٍ على ماعلّمناك.

فقد بان أنه ليس يمكن أن تكون الطبيعة توجد فى الأعيان وتكون بالفعل كلية، أى هى وحدها مشتركة للجميع. وإنما تعرض الكلية لطبيعة مّا إذا وقعت فى التصور الذهنى، وأما كيفية وقوع ذلك فيجب أن تتأمل ما قلناه فى كتاب النفس. فالمعقول فى النفس من الإنسان هو الذى هو كلى، وكليته لا لأجل أنه فى النفس، بل لأجل أنه مقيسٌ إلى أعيان كثيرة موجودة أو متوهمة حكمها عنده حكم واحد. وأما من حيث أن هذه الصورة هيئة فى نفسٍ جزئيةٍ فهى أحد أشخاص العلوم أو التصورات، وكما أن الشىء باعتبارات مختلفة يكون جنساً ونوعاً فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كلياً وجزئياً. فمن حيث إن هذه الصورة صورة ما فى النفس فهى جزئية، ومن حيث إنها يشترك فيها كثيرون على أحد الوجوه الثلاثة التى بينا فيما مضى فهى كلية، ولاتناقض بين هذين الأمرين، لأنه ليس بممتنع اجتماع أن تكون الذات الواحدة تعرض لها شركةٌ بالإضافة الى كثيرين فان الشركة فى الكثرة لاتمكن إلّا بالإضافة فقط و اذا كانت الإضافة لذوات كثيرة لم تكن شركة، فيجب أن تكون إضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد. والذات الواحدة بالعدد من حيث هى كذلك فهى شخصيةٌ لامحالة.

والنفس نفسُها تتصور أيضا كلياً آخر يجمع هذه الصورة، وأخرى، فى تلك النفس أو فى نفس غيرها، فإنها كلها من حيث هى فى النفس تُحَدُّ بحدٍ واحدٍ.

وكذلك قد توجد اشتراكات أخرى، فيكون الكلى الآخر يُمَايز هذه الصورة بحكم له خاص وهو نسبته إلى أمور فى النفس، وهذه أنما كانت

نسبتها الجاعلة إياها كلية هى إلى أمور من خارج على وجه انّ ایّ تلك الخارجات سبقت الى الذهن فجائز أن تقع عليها فيه هذه الصورة بعينها. وإذا سبق واحد فتأثرت النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تاثير جديد إلّا بحكم هذا الجواز المعتبر، فإنّ هذا الأثر هو مثل صورة السابق قدجُرّد عن العوارض وهذا هو المطابقة. ولو كان بدلَ[١] احد هذه المؤثرات أو المؤثَّر بها شيءٌ غير تلك الأمور المعروفة وغير مجانس لها لكان الأثر غير هذا الأثر، فلايكون مطابقة.

وأما الكلى الذى فى النفس بالقياس إلى هذه الصور التى فى النفس، فهذا الاعتبار له بحسب القياس إلى أى صورة سبقت من هذه الصور التى فى النفس إلى النفس.

ثم هذه أيضا تكون صورة شخصية من حيث هى على ما قلناه ولأن فى قوة النفس أن تعقِل، وتعقِل أنها عَقَلَتْ، وتعقِل أنها عقلتْ أنّها عقلتْ، وأن تُركّب إضافات فى إضافات، وتجعل للشىء الواحد أحوالا مختلفة من المناسبات إلى غير النهاية بالقوة. فيجب أن لايكون لهذه الصور العقلية المترتبة بعضها على بعض وقوفٌ، ويلزم أن تذهب إلى غير النهاية، لكن تكون بالقوة لا بالفعل. لأنه ليس يلزم النفس إذا عقلت شيئاً أن تكون بالفعل تعقل معه الأمور التى تلزمه لزوماً قريباً، وأن تُخطِرها بالبال فضلاً عمّا يُمعِنُ فى البعد. فإن ههنا مناسبات فى الجذور الصُمّ وفى إضافات الأعداد كلها قريبة التناول من النفس، وليس يلزم أن تكون النفس فى حال واحدة تعقل تلك كلها أو أن تكون مشتغلة على الدوام بذلك، بل فى قوتها القريبة أن

١ـ خبر كان ومقدّمٌ على اسمه، و«شيء» اسم كان ومؤخر على خبره.

تعقل ذلك مثل إخطار المضلّعات التى لانهاية لها بالبال، ومزاوجة عدد بأعداد لانهاية لها بالبال، بل بوقوع مناسبة عدد مع مثله مراراً لانهاية لها بالتضعيف. فإن هذا أشبه شيء بما نحن فى ذكره.

فأما أنه هل يجوز أن تقوم المعانى العامة للكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية فامر سنتكلم فيه من بعد.

فإذا قلنا: إن الطبيعة الكلية موجودة فى الأعيان فلسنا نعنى من حيث هى كلية بهذه الجهة من الكلية، بل نعنى أن الطبيعة التى تعرض لها الكلية موجودة فى الأعيان. فهى من حيث هى طبيعة شيء، ومن حيث هى محتملة لأن تعقل عنها صورة كلية شيء؛ وأيضا من حيث عقلت بالفعل كذلك شيء، ومن حيث هى صادق عليها أنها لو قارنت بعينها لاهذه المادة والأعراض بل تلك المادة والأعراض، لكان ذلك الشخص الآخر شيءٌ، وهذه الطبيعة موجودة فى الأعيان بالاعتبار الأول، وليست فيه كلية موجودة، وبالاعتبار الثانى والثالث والرابع أيضا فى الأعيان.

فإن جعل هذا الاعتبار بمعنى الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية فى الأعيان، وأما الكلية التى نحن فى ذكرها فليست إلّا فى النفس.

وإذ قد عرفنا هذه الأشياء فقد سهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلى والجزئى، وذلك أن الكل من حيث هو كل يكون موجوداً فى الأشياء، وأما الكلى من حيث هو كلى فليس موجوداً إلّا فى التصور.

وأيضا الكل يُعَدّ بأجزائه ويكون كل جزء داخلا فى قوامه، وأما الكلى فإنه لايعد بأجزائه، ولا أيضا الجزئيات داخلة فى قوامه.

وأيضا فإن طبيعة الكل لاتُقوِّم الأجزاء التى فيه بل تتقوّم منها، وأما طبيعة الكلى فإنها تقوم الأجزاء التى فيه. ولذلك فإن طبيعة الكل لاتصير

جزءا من أجزائه البتة، وأما طبيعة الكلى فإنها جزء من طبيعة الجزئيات لأنها إما الأنواع فتتقوّم من طبائع الكليين أعنى الجنس والفصل، وإما الأشخاص فتتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الأعراض التى تكتنفها مع المادة.

وأيضا فإن الكل لايكون كلاً لكل جزء وحده لو انفرد، والكلى يكون كليا محمولا على كل جزئى.

وأيضا فإن أجزاء كلِ كلٍ متناهية، وليس أجزاء كل كلى متناهية.

وأيضا الكل يحتاج إلى أن تحضره أجزاؤه معا، والكلى لايحتاج إلى أن تحضره أجزاؤه معا. وقد يمكنك أن تجد فروقا أيضا غير هذه فتعلم أن الكل غير الكلى.

الفصل الثالث من المقالة الخامسة

فى الفصل بين الجنس والمادة

والذى يلزمنا الآن هو أن نعرف طبيعة الجنس والنوع. فاما ان الجنس على كم شيء يدل فقد كان يدل فى زمان اليونانيين على معانٍ كثيرة، وقد ذهب استعمالها فى زماننا.

فالجنس فى صناعتنا لايدل إلّا على المعنى المنطقى المعلوم، وعلى الموضوع[1]، وربما استعملنا لفظ الجنس مكان النوع فقلنا: ليس كذا من جنس كذا أى من نوعه أو من جملة مايشاركه فى حدّه.

والنوع أيضاً ليس يدل عندنا الآن فى زماننا وعادتنا فى الكتب العلمية إلّا على النوع المنطقى، وعلى صور الأشياء[2].

وغرضنا الآن فيما يستعمله المنطقيون من ذلك فنقول: إن المعنى الذى يدل عليه بلفظة الجنس ليس يكون جنساً إلّا على نحوٍ من التصوّر، إذا تغير عنه ولو بأدنى اعتبار لم يكن جنسا، وكذلك كل واحد من الكليات المشهورات. ولنجعل بياننا فى الجنس وفى مثال يكثر إشكاله على المتوسطين

١ـعلى الموضوع أي محلّ العرض، أي الجنس الطبيعي المفروض للجنس المنطقي.
٢ـأي ما به الشيء ذلك الشيء وحقيقة الشيء.

فى النظر فنقول :

إن الجسم قد يقال له إنه جنس الإنسان وقد يقال له إنه مادة الإنسان ، فإن كان مادة الإنسان كان لامحالة جزء من وجوده واستحال أن يحمل ذلك الجزء على الكل . فلننظر كيف يكون الفرق بين الجسم وقد اعتبر مادةً ، وبينه وقد اعتبر جنساً ، فهنالك يصير لنا سبيل إلى معرفة ما نريد بيانه . فاذا أخذنا الجسم جوهراً ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا ، وبشرط أنه ليس داخلا فيه معنى غير هذا ، وبحيث لو انضم إليه معنى غير هذا مثل حس أو تغذّ أو غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسمية ومحمولاً فى الجسمية مضافاً إليها فالجسم مادة . وإن أخذنا الجسم جوهراً ذا طول وعرض وعمق بشرط الا يتعرض بشرط آخر ألبتة ولايوجب أن تكون جسميته لجوهرية متصورة بهذه الأقطار فقط بل جوهرية كيف كانت ولو مع ألف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورة ، ولكن معها أو فيها الأقطار . فللجملة [١] أقطار ثلاثة على ما هى للجسم ، وبالجملة اى مجتمعات تكون بعد أن تكون جملتها جوهراً ذا أقطار ثلاثة ، وتكون تلك المجتمعات إن كانت هناك مجتمعات داخلةً فى هوية ذلك الجوهر ، لا أن تكون تلك الجوهرية تمت بالأقطار ثم لحقت تلك المعانى خارجة عن الشىء الذى قد تم ، كان هذا المأخوذ هو الجسم الذى هو الجنس .

فالجسم بالمعنى الأول إذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التى بعد الجسمية التى بمعنى المادة فليس [٢] بمحمول ، لأن تلك الجملة ليست

---

١ ـ أي للمجموع .

٢ ـ خبر فالجسم .

بمجرد جوهر ذى طول وعرض وعمق فقط[١]. وأما هذا الثانى فإنه محمول على كل مجتمع من مادة، وصورة واحدةً كانت أو ألفاً، وفيها الأقطار الثلاثة، فهو إذن محمول على المجتمع من الجسمية التى كالمادة ومن النفس، لأن جملة ذلك جوهر وإن اجتمع من معانٍ كثيرة. فإن تلك الجملة موجودة لا فى موضوع، وتلك الجملة جسم لأنها جوهر، وهو جوهر له طول وعرض وعمق.

وكذلك فإن الحيوان إذا أخذ حيوانا بشرط أن لايكون فى حيوانيته إلّا جسميةٌ وتغذٍ وحسٌ، وأن يكون ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان لايبعد أن يكون مادة للإنسان أو موضوعا وصورته النفس الناطقة.

وإن أُخذ بشرط أن يكون جسما بالمعنى الذى يكون به الجسم جنسا، وفى معانى ذلك الجسم على سبيل تجويزِ الحسٌ وغيرُ ذلك من الصور، ولو كان النطق أو فصلٌ يقابل النطق غيرَ متعرضٍ لرفع شىء منها أو وضعه، بل مجوزاً وجودَ أيّ ذلك كان فى هويته، ولكن هناك معها بالضرورة[٢] قوة تعذية وحس وحركة ضرورة ولاضرورة فى أن لايكون غيرها أويكون، كان حيوانا بمعنى الجنس.

وكذلك فافهم الحال فى الحساس والناطق، فإن أخذ الحساس جسماً أو شيئا له حسٌ بشرط أن لايكون زيادة أُخرى لم يكن فصلا وإن كان جزءا من الإنسان. وكذلك فإن الحيوان غير محمول عليه وإن أخذ جسما أو شيئا مجوزا له وفيه ومعه، أيّ الصور والشرائط كانت بعد أن يكون فيها حس كان

١ـبل هو مع أشياء أُخر.

٢ـأي بالبداهة. وقوله: «ضرورة» قيدٌ لما قبلها. وقوله: «ولاضرورة في أن يكون» جملة أخرى، فلاتغفل. وقوله: «كان حيواناً بمعنى الجنس» جواب «وإن أخذ».

فصلا وكان الحيوان محمولا عليه.

فإذن أيّ معنى أخذته مما يشكل الحال فى جنسيته أو ماديته من هذه فَوَجَدْتَه قديجوز انضمام الفصول إليه أيّها كان على أنها فيه ومنه، كان جنسا. وإن أخذتَه من جهة بعض الفصول وتممت به المعنى وختمته حتى لو دخل شىء آخر لم يكن من تلك الجملة بل مضافا من خارج لم يكن جنسا، بل مادة. وإن أوجبتَ لها تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن أن يدخل، صار نوعا. وإن كنت فى الإشارة إلى ذلك المعنى لاتتعرض لذلك كان جنساً. فإذن باشتراط أن لاتكون زيادة تكون مادةً، وباشتراط أن تكون زيادة يكون نوعاً. وبأن لاتتعرض لذلك، بل يجوز أن يكون كل واحد من الزيادات على أنها داخلة فى جملة معناه يكون جنساً. وهذا إنما يشكل فيما ذاته مركبة، وأما فيما ذاته بسيطة فعسى أن العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات فى نفسه على النحو الذى ذكرنا قبل هذا الفصل.

وأما فى الوجود فلايكون منه شىء متميز هو جنس وشىء هو مادة، فنقول: إنما يوجد للإنسان الجسمية قبل الحيوانية فى بعض وجوه التصور إذا أخذت الجسمية بمعنى المادة لابمعنى الجنس، وكذلك إنما يوجد الجسم قبل الحيوانية إذا كان الجسم بمعنى لايحمل عليه لابمعنى يحمل عليه.

وأما الجسمية التى تفرض مع جواز أن توضع متضمنة لكل معنى مقروناً به مع [1] وجوب أن يتضمن الأقطار الثلاثة فإنه لم يوجد للشىء الذى هو نوع من الحيوان إلّا وقد تضمن الحيوانية. فيكون معنى الحيوانية جزءاً ما من وجود

١ـ «مقروناً بها وجوب ... فإنّها لم توجد ...». والمعنى مستفاد من هذه النسخة بلا تكلّف بخلاف ما في الكتاب كما لايخفى.

ذلك الجسم بالفعل بعد أن كان مجوزا فى نفسها تضمنها إياه، فيكون معنى الحيوانية حزءاً ما من وجود ذلك الجسم بعكس حال الجسم إذا حُصّل، كما ان الجسم الذى هو بمعنى المادة فانّه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذى ليس بمعنى المادة إنما وجوده واجتماعه من وجود أنواعه، وما توضع تحته فهى أسباب لوجوده، وليس هو سببا لوجودها. ولو كان للجسمية التى بمعنى الجنس وجودٌ محصلٌ قبل وجود النوعية، وإن كانت قبليته قبليةً لا بالزمان بل بالذات، لكان سبباً لوجود النوعية، مثل الجسم الذى بمعنى المادة ولكانت قبلها، وإن كانت قبليته لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية فى هذا النوع هو وجود ذلك النوع لاغير.

وفى العقل أيضاً فإن الحكم فيه كذلك. فإن العقل لايمكنه أن يضع فى شيء من الأشياء للجسمية التى لطبيعة الجنس وجوداً يُحصَّل هو أولاً وينضم إليه شئ آخر حتى يحدث الحيوان النوعى فى العقل. فإنه لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذى للجنس فى العقل غير محمول على طبيعة النوع، بل كان جزءاً منه فى العقل أيضاً. بل إنما يحدث للشيء الذى هو النوع طبيعة الجنسية فى الوجود وفى العقل معاً إذا حدث النوع بتمامه. ولايكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس ومضافاً إليه، بل منضماً فيه وجزءً منه من الجهة التى أومأنا إليها. وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كليٍ، بل حكم كل كلى من حيث هو كلى.

فبُيّن من هذا أن الجسم إذا أخذ على الجهة التى يكون جنسا يكون كالمجهول بعدُ، لايُدرى أنه على أيّ صورة وكم صورةً يشتمل، وتطلب النفس تحصيل [١]

١ـ أي تحصيل أنّه على أيّ صورة وكم صورة.

ذلك، لأنه لم يتقرر بعدُ بالفعل شيء هو جسم محصّل. وكذلك إذا أخذنا اللون وأخطرناه ببال النفس فإن النفس لاتقنع بتحصيل شيء متقرر لا بالفعل، بل تطلب فى معنى اللون زيادةً حتى يتقرر بالفعل لون.

وأما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصيل معناها، بل تحصيل الإشارة.

وأما طبيعة الجنس فإنها وإن كانت النفس إذا طلبت فيها تحصيل الإشارة كانت قد فعلت الواجب ومايجب أن تقنع معه. فإن النفس قد تطلب أيضا مع ذلك تحصيل معناه قبل هذا الطلب، حتى إنما يبقى له أن تستعد لهذا الطلب أكثر ويكون إلى النفس أن يفرضه أىّ مشارٍ إليه شاء. فلايمكن النفس أن تجعله بحيث يجوز أن يكون أىّ مشار إليه شاء إلّا بعد أن تضيف إليه معانى أخرى بعدَ اللونية قبل الإشارة. فإنه ليس يمكنه أن يجعل اللون وهو لون بعدُ بلازيادةٍ شيئاً مشاراً إليه أنه لون فى هذه المادة، ذلك[١] الشيء ليس إلّا لونا فقط.

وقد يخصص بأمور عرضية عرضت من خارج يجوز أن يتوهم هو بعينه باقيا مع زوال واحد واحد منها، كما يكون فى مخصصات الطبيعة النوعية. وكذلك فى المقدار أو الكيفية أو غيرها، وكذلك فى الجسم الذى نحن بسبيله ليس يمكن أن يجعله الذهن مشاراً إليه مقتصراً على أنه جوهر يتضمن أىّ شيء اتفق بعد أن تكون الجملة طويلة عريضة عميقة على جملته لم يتحدد الأشياء التى يتضمنها أو لايتضمنها فيصير نوعاً.

فإن قال قائل: فيمكننا أن نجمع مثل هذا الجمع[٢] أىّ الأشياء شئنا،

١ـأي والحال أنّه حينئذ ليس إلّا لوناً فقط.

٢ـأي غير الكليات، فلاحاجة إلى التخصيص بالكليات.

فنقول : إن كلامنا فى نحوٍ من الاجتماع مخصوصٍ ، فيما يكون اجتماع الأشياء فيه على نحو الاجتماع فى طبيعة الجنس من حيث هو جنس ، وذلك النحو هو أن تكون المجتمعات فصولاً تنضم إليه ، إلّا انه ليس كلامنا ههنا فى الدلالة على طبيعة الجنس انه كيف تحوى الفصول وغير الفصول ، وأى الأشياء يجتمع فيه على نحو الفصول ، بل كلامنا فيها على النحو المؤدى إلى الفرق بين الجنس والمادة وليس إذا أردنا أن نفرق بين شيئين يلزمنا أن نتعدى التفريق إلى بيانات أحوال أخرى ، وإنما غرضنا أن نعرف أن طبيعة الجنس الذى هو الجسم هو أنه جوهر يجوز فيه اجتماع أشياء من شأنها أن تجتمع فيه ، فتكون الجملة طويلة عريضة عميقة ، وتكون وإن كانت لاتكون إلّا أشياء معلومة الشروط مجهولةً بعدُ. وإلى هذا الحد ما نتكلم فى هذا الفصل .

الفصل الرابع من المقالة الخامسة

في كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس

فلنتكلم الآن في الأشياء التي يجوز اجتماعها في الجنس، ويكون التوقف في إثبات طبيعته وماهيته محصلةً بالفعل إنما يقع لأجلها. فنقول: إن هذا المطلب ينقسم إلى قسمين: أحدهما أنه أيّ الأشياء هي الأشياء التي يجب أن يحصرها الجنس في نفسه وتجتمع، فتكون تلك الأشياء جاعلة إياه نوعا. والثاني أنه أيّ الأشياء يكون واقعا في حصره مما ليس كذلك[1].

وذلك أن الجسم إذا انحصر فيه البياض على النحو المذكور لم يجعله نوعاً، والحيوان إذا قسم إلى ذكر وأنثى لم يتنوع بذلك، وهو مع ذلك يتنوع بأشياء أخرى. ثم الحيوان يجوز أن يقع على شخص فيه أعراض كثيرة تكون تلك الجملة حيوانا مشاراً إليه[2].

فنقول أوّلاً: ليس يلزمنا أن نتكلف إثبات خاصية فصل كل جنس عند

١ـ اى في حصر الجنس لها مما ليس أن يجعله نوعاً.

٢ـ اى يجعله شخصاً.

كل نوع ولا أيضا فصول أنواع جنس واحد، فإن ذلك ليس في مقدورنا، بل الذي في مقدورنا هو معرفة القانون في ذلك، وأنه كيف ينبغي أن يكون الأمر في نفسه[١]. وأما إذا نظرنا إلى معنى من المعاني المعقولة الواقعة في تخصيص الجنس أنه هل هذا المعنى للجنس على شرط ذلك القانون أو ليس فربما جهلناه في كثير من الأشياء، وربما علمناه في بعضها.

فنقول: إن المعنى العام إذا انضافت إليه طبيعة فيجب أولَ شيءٍ أن يكون انضيافها إليه على سبيل القسمة حتى تردّه إلى النوعية، وأن تكون القسمة مستحيلاً أن تتقلب وذلك[٢] المشار إليه باقي الجوهر، حتى تصير مثلا المتحرك منهما غيرَ متحرك وهو واحد بالشخص، وغير المتحرك متحركاً وهو واحد بالشخص، وغيرٌ[٣] المتحرك والمتحرك قسما التقسيم الذاتي، بل[٤] يجب أن تكون القسمة لازمةً فيكون المعنى الخاص لايفارق قسطه[٥] الخاص من الجنس.

وبعد ذلك فيجب أن يكون الموجب من القسمين[٦] أو كلاهما ليسا عارضين له بسبب شيء قبلهما وتتضمن طبيعة الجنس أن يكون له ذلك المعنى أولاً. فإنه إن كان ثانياً جاز أن لايكون ذلك المعنى فصلا ألبتة، بل كان أمراً لازماً للأمر الذي هو الفصل مثل أن يكون قاسمٌ قد عَبّر حكمه[٧] فلم

١ـاي نفس أمر هذا الحكم ماهو.

٢و٣ـأي والحال.

٤ـإضراب عن قوله: «فيجب أول شيء».

٥ـأي من حصته.

٦ـأي من أحد القسمين.

٧ـ«قاسم راع حكمه» كما في نسخة مخطوطة عتيقة.

يقسم الجوهر إلى جسم وإلى غير جسم، بل قسم إلى قابل الحركة وإلى غير قابل للحركة. فإن القابل للحركة لا يلحق الجوهر أوّل اللحوق، بل بعد أن يصير مكانياً جسمانياً. فقابل الحركة يلزم الجسم، ويلزم الجسم أشياء كثيرة كل واحد منها يذكّر الجسم، لكنها ليست فصولاً بل أموراً لزمت الفصول. لأن الجوهر بتوسط الجسمية مما تعرض له تلك المعانى، وانقسامه إلى أن يكون ذا جسمية أو غير ذى جسمية فهو لما هو جوهر لا لتوسط شىء آخر.

وقد يجوز أن يكون بعض مالا يعرض أولاً فصلاً، ولكن لا يكون فصلا قريبا لذلك الجنس، بل فصلاً بعد فصلٍ، مثل أن يقال: إن الجسم منه ناطق ومنه غير ناطق، لأن الجسم بما هو جسم فقط ليس مستعداً لأن يكون ناطقا وغير ناطقٍ، بل يحتاج إلى أن يكون أولاً ذا نفسٍ حتى يكون ناطقا. فإذا وجد الجنس فصلا فيجب أن تكون تلك الفصول التى بعده فصولاً تعرِّف تخصيص ذلك الفصل[1]، فإن ذا النطق وعديم النطق يعرّف حال فصلٍ كونه النفس، فإنه[2] ذو النطق وعديم النطق من جهة ما هو ذو نفس، لا من جهة أنه أبيض أو أسود أو شىء آخر ألبتة بالفعل.

وكذلك كون الجسم ذا نفس أو غير ذى نفس ليس له هذا بسبب شىء ألبتة من الأجناس المتوسطة، فإذا عرض لطبيعة الجنس أيضا عوارضُ تنفصل بها لم يخل إما أن يكون الاستعداد للانفصال بها أنما هو لطبيعة الجنس، أو لطبيعةٍ أعم منها، كما كان قبلُ لطبيعةٍ أخص منها. فإن كان لطبيعة أعم منها

١ـ «تخصص تلك الفصول» نسخة.

٢ـ أى الجسم.

مثل أن الحيوان منه أبيض وأسود، والإنسان منه ذكر وأنثى فليس ذلك من فصوله بل الحيوان إنما صار أبيض أو أسود لأجل أنه جسم طبيعى، وقد صار ذلك الجسم الطبيعى قائما بالفعل ثم وضع لهذه العوارض، وهو يقبلها وإن لم يكن حيوانا، والإنسان إنما صار مستعدا للذكر والأنثى لأجل أنه حيوان، فهذا لايكون فصلا للجنس.

وأيضا قد تكون أشياء خاصة بالجنس نفسه تقسمه كالذكر والأنثى بالحيوان، ولاتكون فصلاً بوجه من الوجوه، وذلك لأنها إنما كانت تكون فصولا لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته حتى انقسمت بها صورتُه انقساما أوليا، ولم تكن لازمة لشيء يقوّمه فصلٌ أول (أولاً ـ خ)، فأما إذا لم تكن كذلك بل إنما عرضت للحيوان لأن مادته التى تَكوَّن منها عَرَضَ لها عارضٌ فصارت بحال من الأحوال لاتمنع حصول صورة الجنس وماهيته فى المادة ولا طرفا القسمة أيضا يمنع أن يقع للجنس افتراق آخر من حيث صورته بالفصول، فليس[1] اطرفا القسمة من الفصول، بل من العوارض اللازمة فيه أعنى مثل الذكورة والأنوثة. فإن المنى الذى كان صالحاً لصورة الحيوان[2] وكان متعينا لفصل خاص من الحيوان الكلى عرض له انفعال حار فصار ذكراً[3]، وكان يجوز أن يعرض له بعينه انفعال مبرّد فى المزاج فيكون أنثى، وذلك الانفعال وحده لايمنعه من حيث نفسه أن يقبل أىّ فصل يعرض للحيوان من جهة صورته، أى من جهة كونه ذا نفس

١ـ جواب «فأمّا إذا ...».

٢ـ «لصورة الحيوان أولاً وكان ...» و بدون كلمة اولاً كما فى اكثر النسخ المخطوطة عندنا.

٣ـ قال الشيخ قدس سرّه في أول تاسعة طبيعيات الشفاء (ص٤٢٧): «وأفضل المني أخثره اي اغلظه، وامّا الرقيق الخيطى فلايولّد إلّا الإناث».

درّاكاً متحركا بالإرادة، فكان يجوز أن يقبل النطق وغير النطق فلم يكن ذلك مؤثراً فى تنويعه. وحتى لو توهمناه لاأنثى ولاذكرا ولم نلتفت إلى ذلك البتة لقام نوعا بما ينوّعه، فلا ذلك يمنع عن التنوع دون الالتفات إليه ولايفيد التنوع بالالتفات اليه. وليس كذلك إذا توهمناه لاناطقا ولاأعجم أو توهمنا اللون لا أبيض ولا أسود بوجه.

وليس يكفى إذا أردنا أن نفرق بين الفصول والخواص القاسمة أن نقول: إن الذى عرض من جهة المادة فليس بفصل. فإن كونه غاذياً أو غير غاذ إنما يعرض من جهة المادة لكن يجب أن تراعى الشرائط الأخرى التى وصفناها. ولهذا لانجد شيئا من جملة ماهو مغتذ من أنواع الجسم يدخل فى جملة ما هو غيرمغتذ، ونجد الإنسان وهو نوع لامحالة من الحيوان يدخل فى جملة الذكر والأنثى جميعاً، وكذلك الفرس وغيره، والذكر والأنثى قد يدخل أيضا فى الإنسان وفى الفرس. على أن هذا المعنى وهو ملازم ما به تقع القسمة للمقسوم وإن كان من شرائط الفصل فقد يكون فى غير الفصل. فربما لزم ما ليس بفصل نوعاً[١] واحداً لايتعدّاه، وذلك إذا كان من لوازم الفصل.

ونرجع فنقول: وأنت تعلم أن المادة إذا كانت تتحرك إلى قبول حقيقة صورة ليحدث نوع، فقد تعرض لها عوارضُ من الأمزجة وغيرها تختلف بها حالها فى أفعال تصدر عنها لامن حيث تقبل صورة الجنس أو صورة الفصل، إذ ليس كل ما تقبله من الأحوال وما يعرض لها أنما يكون من جملة ما هو داخل فى الغاية التى إليها تتحرك فى التكوّن. فقد علمت مصادمات الأمور الطبيعية، ومعارضة بعضها لبعض، والانفعالات التى تقع بينها، فربما كانت

١ــ «نوعاً» مفعول «لزم».

الانفعالات المعترضة صارفة عن الغاية المقصودة، وربما كانت موقعة لاختلافات لا فى نفس الغاية المقصودة، بل فى أمور تناسب الغاية مناسبةً ما، وربما كانت فى أمور خارجة عنها جداً. فما يعرض للمادة من هذه الجهة وتبقى معه المادة مستمرةً إلى الصورة فذلك خارج عن معنى الغاية، والذكورة والأنوثة[١] أنما تؤثر فى كيفية حال الآلات التى بها يكون التناسل، والتناسل لامحالة أمر عارض بعد الحياة وبعد تنوع الحياة شيئاً محصّلاً بعينه. فيكون ذانك وأمثالهما من جملة الأحوال اللاحقة بعد تنوع النوع نوعا، وإن كانت مناسبة للغاية. فما كان من الانفعالات واللوازم بهذه الصفة فليعلم أنها ليست من الفصول للأجناس.

قد عرّفنا[٢] طبيعة الكلى وأنه كيف يوجد وأن الجنس منها كيف يفارق المادة تعريفاً من وجه يمكن أن يتفرع منه وجوه سنوردها بعدُ، وعرفنا أىّ الأشياء يتضمنها الجنس مما يتنوع بها. وقد بقى بحثان متصلان بما نحن بسبيله: أحدهما أىّ الأشياء يتضمنها الجنس مما ليس بمنوِّعٍ إياه. والثانى أن هذا التأحيد[٣] كيف يكون وكيف يكون عن الجنس وعن الفصل وهما شيئان شيء واحدٌ متحصلٌ بالفعل.

١ـ«والذكورية والأنوثية» خ.

٢ـهذا الموضع مصدّر بالفصل في نسختين مخطوطتين عندنا ولا ينافي مامرّ في صدر المقالة من أنّها تسعة فصول، لأنّ تعيين عددالفصول في أوائل المقالات ليس من الشيخ بل ممّا أضافها غيره.

٣ـفي غير واحدة من النسخ: «التأحّد» مكان «التأحيد». والتأحيد: أي الوحدة (يكى شدن)، أي التركيب الذي يحصل منه أمر واحد ويحمل عليه شيء واحد كما يقال: الإنسان حيوان.

فأما البحث الأول فنقول فيه : إن تلك الأشياء إذ لاتكون فصولاً فهى لامحالة عوارض. والعوارض إما لازمةٌ وإما غير لازمة. واللازمة إما لازمة لأجناس الجنس إن كانت له أجناسٌ وإما لفصول أجناسه وإما للجنس نفسه من فصله، وإما لفصول تحته، وإما لمادة شىء منها[1] .

وأما[2] ما كان منها من فوق فإن اللازمات للأجناس الفوقانية والفصول التى لها والفصل المقوّم الذى للجنس نفسه واللازمات لمواد هذه ولأعراضها إذ قد تلزم الأعراضَ أعراضٌ فجميع ذلك يكون لازما للجنس ولما تحته. وأما التى تلزم الفصول التى تحت الجنس فلايلزم الجنسَ شىءٌ منها، إذ يلزم من ذلك أن يلزمه النقيضان، بل قد يجوز أن يقع فيه كلاهما.

وأما البحث الثانى فلنفرض مشاراً إليه وهو مجموعٌ محصّلٌ من فصول الأجسام وأعراضٍ كثيرةٍ. فإذا قلنا له جسم فلسنا نعنى بذلك مجرد مجموع الصورة الجسمية مع المادة التى هذه الأشياء كلها عارضةٌ لها خارجةٌ، بل نعنى شيئا لا فى موضوع له طول وعرض وعمق سواء كان هذا الحمل أوليا أو غير أوليٍ. فتكون هذه الجملة من حيث هى جملة معينة يقع عليها حمل الجسم بهذا المعنى، ولايحمل عليها الجسم بالمعنى الآخر الذى هو مادته[3]. فإذا قيل له جسم لم يكن ذلك الجسم إلاّ هو نفسه، لا الجزء منه ولا شيئاً خارجاً عنه.

ولكن لقائل أن يقول : قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص، وقد أجمع الحكماء على أن للشخص أعراضاً وخواصَّ خارجة

١ـأي من تلك الفصول .

٢ـشرع في بيانه برأس .

٣ـأي المركب من الهيولى والصورة فقط بدون شيء خارج .

عن طبيعة الجنس . فنقول : معنى قولهم أن للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس هو : أن طبيعة الجنس المقولة على الشخص لاتحتاج فى أن تكون لها طبيعة الجنس من حيث تعم إلى تلك الأعراض بالفعل، لا أن طبيعة الجنس لاتقال على الجملة . فإنه لو كان لايقال على الجملة لم يكن محمولا على الشخص، بل كان يكون جزءا من الشخص . لكنه لولم تكن هذه الأعراض والخواص لكان يكون أيضا هذه الطبيعة التى قلناها موجودة بهذا المعنى المذكور، وهو أنها طبيعة جوهر كيف كانت جوهريته يتقوّم بكذا وكذا مما يجب له فى أنه جسم .

فهذه الأعراض والخواص خارجة عن أن يحتاج إليها الجسم من الأجناس مثلا فى أن يكون جسما على ما قيل، إلّا أن يكون مخصّصاً . وليس فى ذلك إذا كانت هذه، فليس يقال عليها الجسم، ففرق بين أن يقال : إن طبيعة لايحتاج فى معناها إلى شىء، وبين أن يقال : لايحمل عليه . فقد يحمل على ما لايحتاج إلى معناه . وأما إذا حمل فقد تخصص به بالفعل، بعد أن كان يجوز أن يتخصص بغيره . وكذلك حاله مع الفصول . ولولا هذا الوجه من الاعتبار فى حمل الجنس لكان طبيعة الجنس جزءا لامحمولا .

الفصل الخامس من المقالة الخامسة

فـي الـنـوع

وأما النوع فإنه الطبيعة المتحصلة في الوجود[١] وفي العقل جميعا، وذلك لأن الجنس إذا تحصل ماهيته بأمور تُحصّله[٢] يكون العقل أنما ينبغي له بعد ذلك أن يحصّلها بالإشارة فقط، ولا يطلب شيئا في تحصيلها إلّا الإشارة فقط بعد أن تحصّلت الطبيعة نوعَ الأنواع[٣]. ويكون حينئذ تعرض له لوازم من الخواص والأعراض تتعين بها الطبيعة مشاراً إليها، وتكون تلك الخواص والأعراض إما إضافات فقط من غير أن تكون معنى في الذات البتة، وهي ما يعرض لشخصيات الأمور البسيطة والأعراض، لأن تشخصها بكونها محمولةً في موضوعاتها، وتشخصها بالموضوع يكون بالعرض كالصور الطبيعية مثل صورة النار، وإما أن تكون أيضاً أحوالا زائدة على المضافات، لكنّ بعضها بحيث لو تُوُهّم مرفوعا عن هذا المشار إليه لوجب أن لا يكون

١ـ أي في الخارج.

٢ـ في غير واحدة من النسخ: «مُحصِّلة». مثل الفصل.

٣ـ أي النوع الأخير وهو اخير الأنواع.

هذا المشار إليه الذى هو مغاير لآخرين موجودا ، بل يكون قد فسد[1] نحوَ مغايرته اللازمة ، وبعضها بحيث لوتوهم مرفوعاً لم يجب به لابطلان ماهيته بعد وجودها ولافساد ذاته بعد تخصصها ، ولكن بطلت مغايرتُه[2] ومخالفته لآخرين إلى مغايرة أخرى من غير فساد .

لكنا ربما أشكل علينا ذلك فلم يتحصل ، وليس كلامنا فيما نعلمه نحن في ذلك ، بل فيما الأمر[3] فى نفسه عليه .

١ـفاعل فسد قوله «بعضها» المقدّم ، وكلمة «نحو» منصوبة ، يعنى قد فسد ذلك البعض كما قد فسد مغايرته اللازمة .

٢ـاي لانفس ذاته ، بل بطلت مغايرته فقط ، بخلاف البعض الأوّل ؛ فإنّه قد فسدت ذاته ايضاً كما قد فسدت مغايرته بالطريق الأولى .

٣ـاي نفس الأمر على تلك الحال .

الفصل السادس من المقالة الخامسة

فى تعريف الفصل وتحقيقه

والفصل أيضا يجب أن نتكلم فيه ونعرّف حاله. فنقول: إن الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحسّ، فإن ذلك غير محمول على شيء إلّا على ما ليس فصلا له بل نوعاً مثل اللمس [١] للحس على ما علمت فى موضع آخر، أو شخصا مثل حمل النطق [٢] على نطق زيد وعمرو. فإن [٣] أشخاص الناس لايحمل عليها النطق ولا الحس فلايقال لشيء منها أنه نطق أو حس، ولكن يشتق له من أسمائها اسم. فإن كانت هذه فصولا فهى فصول من جهة أخرى [٤]، وليست من الجهة التى هى أقسام المقول على كثيرين بالتواطؤ. فالأولى أن تكون هذه مبادئ الفصول لا الفصول، فإنها إنما تحمل بالتواطؤ على غير أشخاص النوع التى يقال إنها فصولها. وذلك لأن النطق يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ، والحس يحمل

١ـأي بأن يقال: اللمس حس.

٢ـوذلك لأنّ نطق زيد شخصٌ للنطق المطلق.

٣ـدليل لقوله: «فإنّ ذلك غيرمحمول» فلا تغفل.

٤ـأي باعتبار الاشتقاق، أي الناطق وذو النطق.

على البصر والسمع بالتواطؤ .

فالفصل الذى هو كالنطق والحس ليس هو بحيث يقال على شىء من الجنس، فليس الحس ولا النطق حيوانا ألبتة . وأما الفصل الذى هو الناطق والحساس فالجنس بالقوة هو[١] ، وإذا صار هو بالفعل صار نوعا . وأما كيف ذلك فقد تكلمنا فيه وبينا أنه كيف يكون الجنس هو الفصل وهو النوع فى الوجود بالفعل وكيف تفترق هذه[٢] بعضها من بعض ، وأن النوع بالحقيقة شىء هو الجنس إذا صار موصوفاً بالفصل ، وأن ذلك التميز والتفريق هو (له ، خ ل) عند العقل ، فإذا احتيل وفصل وتميز فى الوجود فى المركبات صار الجنس مادةً والفصل صورة ، ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولا على النوع .

ثم من الشكوك التى تعرض على هذا الكلام بل على وجود طبيعة الفصل ما أقوله : إنه من البين أن كل نوع منفصل عن شركائه فى الجنس بفصلٍ[٣] . ثم ذلك الفصل معنى أيضا من المعانى ، فإما أن يكون أعم المحمولات ، وإما أن يكون معنىً واقعاً تحت أعم المحمولات . ومحال أن يقال : إن كل فصل هو أعم المحمولات . فإن الناطق وأشياء كثيرة مما يجرى مجراه ليس مقولة[٤] ولا فى حكم مقولة ، فيبقى أن يكون واقعا تحت أعم المحمولات وكل ماهو واقع تحت معنى أعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به ، فيكون إذن لكل فصلٍ فصلٌ ، ويذهب هذا إلى غير النهاية .

١ـأي في قوّته أن يصير ذا نطق .

٢ـأي الجنس والفصل والنوع كيف يفترق بعضها من بعض .

٣ـأي يكون الانفصال بفصلٍ .

٤ـأي من المقولات العشر .

والذى يجب أن يعلم حتى ينحلّ به هذا الشك أن من الحمل ما يكون المحمول فيه مقوما لماهية الموضوع، ومنه ما يكون أمرا لازما له غير مقوم لماهيته كالوجود. وأنه ليس يجب أن يكون كل معنى يكون أخص ويقع تحت معنى أعم إنما ينفصل عن شركائه فيه بفصل فى العقل، هو معنى يغاير ذاته وماهيته وإنما يجب ذلك إذا كان ما يحمل عليه[1] مقوما لماهيته فيكون كالجزء فى العقل والذهن لماهيته[2]، فما يشاركه[3] عند العقل والذهن والتحديد فى ذلك المعنى شاركه فى شىء هو جزء ماهيته، فإذا خالفه فيجب أن يخالفه فى شىء لايتشاركان فيه، ويكون ذلك جزءاً آخر عند العقل والذهن والتحديد من ماهيته. فتكون مخالفته الأولية له بشىء من جملة ماهيته، ليس بجميع ما يدلّ فى ماهيته، أعنى عند الذهن والتحديد. والجزء غير الكل فتكون مخالفته له بشىء غيره وهو الفصل.

وأما إذا كانت المشاركة فى أمر لازم وكان لايشاركه فى أجزاء حدّ الماهية أصلا وكانت الماهية بنفسها منفصلة لابجزء منها مثل انفصال اللون عن العدد، فإنهما وإن اشتركا فى الوجود، فالوجود كما اتضح فى سائر ما تعلمت من الفلسفة لازم غير داخل فى الماهية، فلايحتاج اللون فى انفصاله من العدد عند التحديد والذهن إلى شىء آخر غير ماهيته وطبيعته. ولو شاركه العدد فى معنى داخل فى ماهيته لكان يحتاج إلى أن ينفصل عنه بمعنى آخر غير جملة ماهيته. لكن جملة ماهية اللون غير مشاركة ألبتة لماهية العدد، وإنما تشاركها بشىء خارج عن الماهية. فلايحتاج إذن اللون إلى فصلٍ

١ـ محمول على الموضوع.

٢ـ اي لماهية الموضوع.

٣ـ اي المحمول.

يخالف به العدد .

ونقول أيضا إن الجنس يحمل على النوع على أنه جزء من ماهيته ، ويحمل على الفصل على انه لازم له لاعلى انه جزء من ماهيته ، مثاله الحيوان يحمل على الإنسان على أنه جزء من ماهيته ، ويحمل على الناطق على أنه لازم له لاعلى أنه جزء من ماهيته . فإنه إنما يُعنى بالناطق شيء له نطق وشيء له نفس ناطقة من غير أن يتضمن نفس قولنا الناطق بيانا لذلك الشيء أنه جوهر أو غير جوهر . إلّا انه يلزم أن لايكون هذا الشيء إلّا جوهراً وإلّا جسماً وإلّا حساساً ، فتكون هذه الأمور مقولة عليه قول اللازم على الملزوم لأنها غير داخلة فى مفهوم الناطق اى الشيء ذى النطق .

فنقول الآن : اما الفصل فإنه لايشارك الجنس الذى يحمل عليه فى الماهية فيكون إذن انفصاله عنه[1] بذاته . ويشارك النوع على أنه جزء منه فيكون انفصاله عنه لطبيعة الجنس التى هى فى ماهية النوع وليست[2] فى ماهية الفصل . واما حاله[3] مع سائر الأشياء فإن الفصل إن شاركها فى الماهية وجب أن ينفصل عنها بفصل وإن لم يشاركها فى الماهية لم يجب أن ينفصل عنها بفصل . وليس يجب أن يكون كل فصل يشارك شيئا فى ماهية ، فليس يجب لامحالة إذا وقع الفصل تحت ما هو أعم منه ان يكون وقوعه تحته هو وقوعه تحت الجنس ، بل قد يمكن أن يقع تحت ما هو أعم منه ويكون الأعم داخلاً فى ماهيته . ويمكن أن لايقع تحت ما هو أعم منه إلّا وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداخل فى ماهيته مثل الناطق مثلا ، فإنه يقع تحت المدرك

١ـاي انفصال الفصل عن الجنس .

٢ـاي طبيعة الجنس .

٣ـاي حال الفصل .

على ان المدرك جنس له[١]، والمدرك يقع تحت الجوهر على إنه أعنى الجوهر لازم[٢] له لا جنس على الوجه الذى أومأنا إليه، ويقع أيضا تحت المضاف لاعلى أن الإضافة جوهره أو داخلة فى ماهيته بل على أنها لازمة له.

فالفصل ليس يحتاج فى انفصاله عن النوع إلى فصلٍ آخر، وليس يحتاج فى انفصاله عن الأشياء المشاركة له فى الوجود وسائر اللوازم إلى معنى غير نفس ماهيته، وليس يجب أن يقع لامحالة تحت ما هو أعم منه وقوع النوع تحت الجنس، بل قد يقع وقوع الملزوم الأخص تحت اللازم الذى لايدخل فى الماهية.

وأما إذا أخذت الفصل كالنطق مثلا فإنما يجب أمثاله فى فصول الأشياء المركبة. فإن عنيت بالنطق كونه ذا نفس ناطقة كان من المعانى المؤلفة من نسبة وجوهر، على ما علمت من حكمه فى مواضع أخرى. وإن عنيت نفس النفس الناطقة كانت جوهرا وكانت جزء جوهر مركب تخالفه بالفصل الواقع بين البسيط والمركب فى الجواهر، على نحو ما تحققت كثيرا.

ولنرجع الآن إلى المقدمات التى فى الشك فنقول: أما المقدمة القائلة إن الفصل لأنه معنى من المعانى فإما أن يكون أعم المحمولات، وإما أن يكون معنى واقعا تحت أعم المحمولات، فمسلّمة. وأما الأخرى وهى القائلة إن كل ما هو أعم المحمولات فهو مقولة كذب، وإنما المقولة أعم المحمولات الجنسية المقوّمة للماهية لا التى هى أعم المحمولات، وليس[٣] تقوّم ماهية كل ما تحتها، بل تلزم الأشياء. والقائلة الأخرى إن كل ما هو واقع تحت معنى

١ـ وحينئذ يحتاج إلى الفصل.
٢ـ وحينئذ لايحتاج إلى الفصل.
٣ـ حالية.

أعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به كاذبة. لأن المشاركات إذا كانت مشاركة فى اللازم دون المعنى الداخل فى الماهية، لم يكن الانفصال عنها بفصل بل بمجرد الماهية. فتعين بعد هذا أنه لايجب أن يكون لكل فصل فصل.

ويجب أن يعلم أن الذى يقال من أن فصول الجوهر جوهر، وفصول الكيف كيف، معنى ذلك أن فصول الجوهر يلزم أن تكون جوهرا، وفصول الكيف يلزم أن تكون كيفا، لا أن فصول الجوهر يوجَد فى مفهوم ماهياتها حد الجوهر على أنها جواهر فى أنفسها، وفصول الكيف يوجد فى ماهيتها حد الكيفية على أنها كيفية. إلّا أن يُعنى بفصول الجوهر مثلاً لا الفصل المقول على الجوهر بالتواطؤ، بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق، أعنى لا الناطق بل النطق، فيكون حينئذ ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ، والفصل الحقيقى هو الذى يقال بالتواطؤ. وليس يجب إذا كان الفصل الذى بالتواطؤ موجوداً، أن يكون الفصل الذى بالاشتقاق موجودا، إنما يكون هكذا لا فى كل ماهو نوع، بل فيما هو نوع جوهرى دون الأنواع العرضية، وليس أيضا فى كل نوع جوهرى، بل فيما كان مركبا ولم يكن جوهرا بسيطا.

فالفصل الذى يقال بالتواطؤ معناه شىء[1] بصفة كذا مطلقا، ثم بعد ذلك على سبيل النظر والتأمل يعلم أنه يجب أن يكون هذا الشىء الذى بصفة كذا جوهرا أو كيفا. مثاله أن الناطق هو شىء له نطق. فليس فى كونه شيئا له نطق هو أنه جوهر أو عرض، إلّا أنه يعرف من خارج أنه لايمكن أن يكون هذا الشىء إلّا جوهرا أو جسما.

١ـبدون أن يقال: حيوان أو جوهر.

الفصل السابع من المقالة الخامسة

فى تعريف مناسبة الحد والمحدود

ولقائل أن يقول : إن الحد كما وقع عليه الاتفاق من أهل الصناعة مؤلف من جنس وفصل ، وكل واحد منهما مفارق للآخر ، ومجموعهما هو الحد[١] ، وليس الحد إلّا ماهية المحدود ، فتكون نسبة المعانى المدلول عليها بالجنس والفصل إلى طبيعة النوع كنسبتها فى الحد الى المحدود[٢] . وكما أن الجنس والفصل جزءا الحد ، فكذلك معنياهما جزءا المحدود . وإذا كان كذلك لم يصح حمل طبيعة الجنس على طبيعة النوع لأنه جزء منه .

فنقول : إنا إذا حددنا فقلنا : الإنسان مثلا حيوان ناطق فليس مرادنا بذلك أن الإنسان هو مجموع[٣] الحيوان والناطق ، بل مرادنا بذلك أنه الحيوان الذى ذلك الحيوان ناطق ، بل الذى هو بعينه الناطق . كأنّ الحيوان فى نفسه أمرٌ لايتحصل وجوده على النحو الذى قلنا قبل[٤] . فاذا كان ذلك الحيوان ناطقا

١ـ «هو جزء الحدّ» نسخة .

٢ـ أي في تعريفه بالجنس والفصل .

٣ـ أي بطريق الافتراق .

٤ـ يعنى : پيشتر در تعريف گفته ايم كه حيوان كه جنس است بى فصلْ وجود او حاصل نمى شود .

حتى يكون هذا الذى نقول له : إنه ذو نفس درّاكة مجملاً[١] الذى هو غير محصل، أى أنه ذو نفس هو قد صار محصّلاً من حاله أن نفسه حساسة ناطقة، فيكون هذا تحصيلا لكونه ذا نفس درّاكة. فليس يكون الجسم ذو النفس الدراكة شيئا، وكونه ذا نفس ناطقة شيئاً ينضم إليه خارجا عنه، بل يكون هذا الذى هو حيوان هو الجسم ذو النفس الدراكة.

ثم كون نفسه دراكة أمر مبهم، ولايكون بالفعل فى الوجود مبهما[٢] ألبتة كما علمت، بل يكون فيه محصلا، وإنما يكون هذا الإبهام فى الذهن، إذ يكون مشكلا عليه حقيقة النفس الدراكة حتى يفصل، فيقال دراكة بالحس والتخيل والنطق[٣].

وإذا أخذ الحس فى حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل، بل هو دليل على الفصل. فإن فصل الحيوان أنه ذو نفس دراكة متحركة بالإرادة وليس هوية نفس الحيوان أن يحس، ولا هويته أن يتخيل، ولاهويته أن يتحرك بالإرادة، بل هو مبدأ لجميع ذلك، وهذه كلها قواه، ليس أن ينسب إلى بعضها أولى من أن ينسب إلى الآخر، لكنه شيء ليس له فى نفسه اسم، وهذه توابعه، فنضطر إلى أن نخترع له اسما بالنسبة إليها. ولهذا[٤] نجمع الحس والتحرك معاً فى حده، ونجعل الحس كأنه معنى يجمع الحس الظاهر والحسّ الباطن، أو يقتصر على الحس فيكون دالا على جميع ذلك

١ـأي قولاً مجملاً، لاعلى أنه خبر «يكون هذا الذي» بل خبره هو : «قد صار».

٢ـأي في الخارج لايوجد مبهماً.

٣ـأي مدرك بالنطق وهو مدرك المعقولات.

٤ـأي يكون الفصل أمراً واحداً، وهذه الأمور لوازم له، فلذا يجمع في القول هذه الأمور لأنّها لوازم جميعاً.

لابالتضمن بل بالالتزام .

وقد سلف لك بيان هذا وما أشبهه ، فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان ، بل أحد شعب فصله وأحد لوازمه . وإنما فصله وجود النفس التى هى مبدأ هذا كله له ، وكذلك الناطق للإنسان . لكن عدم الأسماء وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا إما هذا وإما ذاك إلى الانحراف عن حقيقة الفصل إلى لازمه . فربما اشتققنا اسمه من لازمه ، فعنينا بالحساس الذى له المبدأ الذى[١] ينبعث منه الحس وغيره وربما كان الفصل فى نفسه مجهولاً عندنا ، ولم نشعر إلّا بلازمه . وليس كلامنا فى هذه الأمور على حسب ما نعقل نحن ونصنع نحن ونتصرف فيها نحن ، بل من جهة كيفية وجودها فى أنفسها .

ثم لو كان ليس للحيوان نفس إلّا الحساسة كان كونه جسما ذا حس ليس جنساً[٢] بمعنى مجرد الطبيعة الجسمية والحسية بشرط أن يكون هو فقط ، بل على النحو الذى قلنا[٣]. فاتحاد الفصل بالجنس ليس إلّا على أنه شىء كان مُضمّن الجنس بالقوة لاملتزم الجنس بالقوة[٤] ، واتحاد المادة بالصورة[٥] أو الجزء بالجزء الآخر فى المركب فإنما هو اتحاد شىء بشىء خارج عنه لازم أو عارض فتكون الأشياء التى يكون فيها اتحاد على أصناف .

أحدها أن يكون كاتحاد المادة والصورة فتكون المادة شيئا لاوجود له بانفراد ذاته بوجه ، وإنما يصير بالفعل بالصورة على أن تكون الصورة أمراً

١ـ مفعول «عنينا» .

٢ـ جنس إنسان .

٣ـ اي بدون قيد فقط .

٤ـ لانّ الملتزم يكون في أمرين وشيئين والجنس والفصل كانّهما شيء واحد وأمر واحد .

٥ـ يعني انّ هذا الاتّحاد غير اتّحاد الفصل بالجنس .

خارجاً عنه، ليس أحدهما الآخر، ويكون المجموع ليس[١] ولا واحداً منهما.

والثانى اتحاد أشياء يكون كل واحد منها فى نفسه مستغنيا عن الآخر فى القوام، إلّا أنها تتحد فيحصل منها شىء واحد إما بالتركيب وإما بالاستحالة والامتزاج.

ومنها اتحاد أشياء بعضها لايقوم بالفعل إلّا بما انضم إليه، وبعضها يقوم بالفعل، فيقوم الذى لايقوم بالفعل بالذى يقوم بالفعل وتجتمع من ذلك جملة متحدة، مثل اتحاد الجسم والبياض. وهذه الأقسام كلها لاتكون المتحدات منها بعضها بعضا، ولا جملتها أجزاؤها، ولايحمل ألبتة شىء منها على الآخر حمل التواطؤ.

ومنها اتحاد شىء بشىء، قوة هذا الشىء منهما أن يكون ذلك الشىء، لا أن ينضم إليه. فإن الذهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى نفسه أشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى[٢] فى الوجود، فينضمّ إليه معنى آخر يُعيّن وجوده[٣] بأن يكون ذلك المعنى[٤] مضمّناً فيه[٥]، وإنما يكون آخر من حيث التعيين[٦] والإبهام لا فى الوجود. مثل المقدار فإنه معنى يجوز أن يكون هو الخط والسطح والعمق، لاعلى أن يقارنه شىء فيكون مجموعهما

١ـ أي المجموع غير الواحد.

٢ـ مثل المقدار.

٣ـ أي يحصّل وجوده.

٤ـ أي المقدارية.

٥ـ «متضمّناً» خ. ل.

٦ـ «التعيّن» خ. ل.

الخط والسطح والعمق، بل على أن يكون نفس الخط ذلك أو نفس السطح ذلك. وذلك لأن معنى المقدار هو شيء يحتمل مثلا المساواة، غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط. فإن مثل هذا لايكون جنساً كما علمت، بل بلاشرط غير ذلك، حتى يجوز أن يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو فى نفسه أيَّ شيء كان، بعد أن يكون وجوده لذاته هذا الوجود، أى يكون محمولا عليه لذاته أنه كذا[١]، سواء كان فى بُعْدٍ أو فى بُعْدَيْن أو ثلاثة.

فهذا المعنى فى الوجود لايكون إلّا أحد هذه، لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجوداً مفرداً. ثم أن الذهن إذا أضاف إليه الزيادة لم يضف الزيادة على أنها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلاً للمساواة فى حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف إليه خارجا عن ذلك، بل يكون ذلك تحصيلاً لقبوله للمساواة أنه فى بعد واحد فقط أو فى أكثر منه. فيكون القابل للمساواة فى بُعْدٍ واحد[٢] فى هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة[٣]، حتى يجوز لك أن تقول: إن هذا القابل للمساواة هو هذا الذى هو ذو بُعْدٍ واحد وبالعكس، ولايكون هذا فى الأشياء[٤] التى مضت. وههنا وإن كانت كثرة ما لاشك فيها فهى كثرة ليست من الجهة التى تكون من الأجزاء بل كثرة تكون من جهة أمر غيرمحصل وأمر محصل عند الذهن.فإن الأمر المحصل فى نفسه يجوز أن يعتبر من حيث هو غيرمحصل عند الذهن فتكون هناك غيريةٌ، لكن إذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر إلّا بالاعتبار

١ـاى قابل للمساواة.

٢ـاي بخصوص.

٣ـاي القابل للمساواة مطلقاً.

٤ـاي من الاتّحادات.

المذكور الذى ذلك للعقل وحده . فإن التحصيل ليس بغيره بل يحققه .

فهكذا يجب أن يعقل التوحيد الذى من الجنس والفصل . وإنه وإن كان[١] مختلفا وكان بعض الأنواع فيها تركيب فى طبائعها وتنبعث فصولها من صورها وأجناسها من المواد التى لصورها ، وإن لم يكن لا أجناسها ولافصولها موادها وصورها من حيث هى مواد وصور ، وبعضها[٢] ليس فيها تركيب فى طبائعها بل إن كان فيها تركيب فهو على النحو[٣] الذى قلنا[٤] ، وانما يكون أحد الشيئين منهما فى كل نوع غيرَ الآخر ، لأنه قد أخذ مرة لابحالةٍ من التحصيل ، بل على أنه بالقوة محصل ، وأخذ مرة وهو محصل بالفعل . وهذه القوة له ليس بحسب الوجود بل بحسب الذهن . فإنه ليس له فى الوجود حصول طبيعة جنسية هى بعدُ بالقوة محصلةٌ نوعاً ، وسواء كان النوع له تركيب[٥] فى الطبائع أو لم يكن[٦] .

والجنس والفصل فى الحد أيضا من حيث كل واحد منهما هو جزء للحد من حيث هو حد ، فإنه لايحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه . فإنه لا يقال للحد أنه جنس فقط ولا فصل ولا بالعكس ، فلايقال فى حدّ الحيوان إنه جسم ولا أنه ذو حس ولابالعكس . وأما من حيث الأجناس والفصول طبائع تنعت طبيعة على ماعلمت فإنها تحمل على المحدود .

١ـأي النوع والتوحيد وهما سواء في المقام .

٢ـكالمقادير الثلاثة والأعراض والجواهر البسيطة من الصور والنفوس وغيرها .

٣ـمن جهة أخذ الشيء الواحد المحصّل مرّةً غير محصّل وبالقوة ، ومرّة محصّلاً وبالفعل .

٤ـمن الجنس والفصل .

٥ـ كالإنسان .

٦ـ كالنفس .

بل نقول: إن الحد يفيد بالحقيقة معنى طبيعة واحدة. مثل إنك إذا قلت: الحيوان الناطق، يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان هو بعينه الناطق. فإذا نظرت إلى ذلك الشيء الواحد لم يكن كثرة فى الذهن، لكنك إذا نظرت إلى الحد فوجدته مؤلفاً من عدة هذه المعانى واعتبرتها من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى فى نفسه غير الآخر وجدت هناك كثرة فى الذهن. فإن عنيت بالحد المعنى القائم فى النفس بالاعتبار الأول، وهو الشيء الواحد الذى هو الحيوان الذى ذلك الحيوان هو الناطق، كان الحدّ بعينه هو المحدود المعقول. وإن عنيت بالحد المعنى القائم فى النفس بالاعتبار الثانى المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود، بل كان شيئا مؤدياً إليه كاسباً له.

ثم الاعتبار الذى يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لايجعل الناطق والحيوان جزئين من الحد، بل محمولين عليه بأنه هو لا أنهما شيئان من حقيقة متغايران ومغايران للمجتمع. لكن نعنى به فى مثالنا الشيء الذى هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان حيوانيته مستكملة متحصلة بالنطق.

والاعتبار الذى يوجب كون الحد غير المحدود يمنع أن يكون الجنس والفصل محمولين على الحد، بل جزئين منه. فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحدا منهما ولاجملة معنى الحيوان مؤلفا مع الناطق هو معنى الحيوان غيرَ مؤلفٍ ولا معنى الناطق غيرَمؤلفٍ. ولايفهم من معنى مجموع حيوان وناطق مايفهم من أحدهما ولايحمل أحدهما عليه، فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان وناطق لأن المجموع من شيئين هو غيرهما، بل ثالث. لأن كل واحد منهما جزء منه، والجزء لايكون هو الكل، ولا الكل يكون هو الجزء.

الفصل الثامن من المقالة الخامسة

فـى الحـــد

والذى ينبغى لنا أن نعرفه الآن أن الأشياء كيف تتحدد، وكيف نسبة الحد إليها، وما الفرق بين الماهية للشىء وبين الصورة. فنقول: كما أن الموجود والواحد من الأشياء العامة للمقولات[١] ولكن على سبيل تقديم وتأخير[٢]، فكذلك أيضا[٣] كون الأشياء ذوات ماهية وحدّ، فليس ذلك فى الأشياء كلها على مرتبة واحدة.

فأما الجوهر فإنه مما يتناوله حده تناولا أولياً وبالحقيقة، وأما الأشياء الأخرى فلما كانت ماهيتها متعلقة بالجوهر أو بالصورة الجوهرية على نحو ما حددناه، وأما الصورة الطبيعية فقد عرفت حالها، والمقادير والأشكال فقد عرفتها أيضا[٤]، فتكون تلك الأشياء الأخرى أيضا من وجهٍ لاتتحدد إلّا بالجوهر فيعرض[٥] من ذلك أن يكون.

١ـ المقولات العشر.

٢ـ أي التشكيك.

٣ـ أي يكون بالتشكيك ويكون عاماً.

٤ـ في الفصل السابق وفى البرهان.

٥ـ أي فيحصل من ذلك.

أما الأعراض فإن فى حدودها زيادة على ذواتها، لأن ذواتها وإن كانت أشياء لايدخل الجوهر فيها على أنه جزء لها بوجه من الوجوه، وذلك لأن ما جزؤه جوهر فهو جوهر، فإن حدودها يدخل الجوهر فيها على أنه جزء إذ كانت تتحدد بالجوهر لامحالة.

وأما المركبات فإنها يعرض فيها تكرار شىء واحد بعينه مرتين، فإنه اذ فيها جوهر فلابد من إدخاله فى الحد، وإذ فيها عرض يتحدد بالجوهر فلابد من دخوله فى حد العرض مرة أخرى لتكون جملة الحد مؤلفة من حدّ الجوهر وحدّ العرض لامحالة وعائد إلى اثنينية وكثرة. ويتبيّن إذا حلل حد ذلك العرض ورد إلى مضمناته، فيكون حد هذا المركب قد وجد فيه الجوهر مرتين، وهو فى ذات المركب مرة واحدة، فيكون فى هذا الحد زيادة على معنى المحدود فى نفسه. والحدود الحقيقية لايجب أن تكون فيها زيادات. ومثال هذا أنك إذا حددت الأنف الأفطس فيجب أن تأخذ فيه الأنف لامحالة، وتأخذ فيه الأفطس فتكون قد أخذت فيه حد الأفطس، لكن الأفطس هو أنف عميق، ولايجوز أن تأخذ عميقا وحده، فإنه لو كان العميق وحده هو الأفطس لكانت الساق المعمّقة أيضا فطساء، بل يجب لامحالة أن تأخذ الأنف فى حد الأفطس. فإذا حددت الأنف الأفطس تكون قد أخذت فيه الانف مرتين، فلايخلو إما أن لاتكون أمثال هذه حدودا وإنما تكون الحدود للبسائط فقط، أو تكون هذه حدودا على جهة أخرى. وليس ينبغى أن يقتصر من الحد على أن يكون شرح الاسم، فيجعل أمثال هذه لذاك حدودا حقيقية، لأن الحد هو ما يدل على الماهية، وقد عرفته. ولو كان كل قول يمكن أن يفرض بإزائه اسمٌ حداً لكان جميع كتب الجاحظ حدودا.

فإذا كان الأمر على هذا فبيّن أن هذه المركبات حدودها حدود على جهة أخرى.

وكل بسيط [١] فإن ماهيته ذاته لأنه ليس هناك شيء قابل لماهيته، ولو كان هناك شيء قابلا لماهيته، لم يكن ذلك الشيء ماهيته ماهية المقبول الذى حصل له، لأن ذلك المقبول كان يكون صورته، وصورته ليس هو الذى يقابله حده، ولا المركبات بالصورة وحدَها هى ما هى، فإن الحد للمركبات ليس هو من الصورة وَحْدَها، بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوّم به ذاته، فيكون هو أيضا يتضمن المادة بوجه. وبهذا يعرف الفرق بين الماهية فى المركبات والصورة والصورة دائما جزء من الماهية فى المركبات، وكل بسيط فإن صورته أيضا ذاته لأنه لاتركيب فيه، وأما المركبات فلاصورتها ذاتها ولاماهيتها ذاتها، أما الصورة فظاهر أنها جزء منها، وأما الماهية فهى مابها هى ماهى، وإنما هى ماهى بكون الصورة مقارنة للمادة، وهو أزيد من معنى الصورة. والمركب ليس هذا المعنى أيضا، بل هو مجموع الصورة والمادة، فإن هذا هو ماهو المركب، والماهية هذا التركيب. فالصورة أحد مايضاف إليه هذا التركيب، والماهية هى نفس هذا التركيب الجامع للصورة والمادة، والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد.

فللجنس بما هو جنس ماهية. وللنوع بما هو نوع ماهية، وللمفرد الجزئى أيضا بما هو مفرد جزئى ماهية مما يتقوم به من الأعراض اللازمة. فكأن الماهية إذا قيلت على التى فى الجنس والنوع وعلى التى للمفرد الشخصى كان باشتراك الاسم. وليست هذه الماهية مفارقة لما هو بها ماهو، وإلاّ لم تكن

١ـ راجع تعليقة صدر المتألهين عليه، ص٢١٥، والأسفار ج٢، ص١٩٦.

ماهيته، لكنه لاحد للمفرد بوجه من الوجوه، وإن كان للمركب حد ما، وذلك لأن الحد مؤلف من أسماء ناعتة لامحالة ليس فيها إشارة إلى شيء معين، ولو كانت إشارة لكانت تسمية فقط، أو دلالة أخرى بحركة وإشارة وما أشبه ذلك، فليس فيها تعريف المجهول بالنعت.

وإذ كان كل اسم يحصر في حد المفرد يدل على نعت، والنعت يحتمل الوقوع على عدة، والتأليف لايخرجها من هذا الاحتمال، فإنه إذا كان «ا» معنى كلياً وأضيف إليه «ب» وهو معنى كلى جاز أن يكون فيه تخصيص ما. ولكن إذا كان تخصيص كلى بكلى يبقى بعد الشيء الذى هو «ا» و «ب» كلياً يجوز أن يقع فيه شركة. ومثال ذلك: «هذا سقراط»، إن حددته فقلت: إنه الفيلسوف ففيه شركة، وإن قلت: الفيلسوف الدّيّن ففيه أيضا شركة، فإن قلت: الفيلسوف الدّين المقتول ظلما ففيه أيضا شركة، وإن قلت: ابن فلان كان فيه احتمال شركة أيضا، وكان فلان شخصا تعريفه كتعريفه، فإن عرف ذلك الشخص بالإشارة أو باللقب عاد الأمر إلى الإشارة واللقب، وبطل أن يكون بالتحديد. وإن زيد فقيل: هو الذى قتل فى مدينة كذا يوم كذا، فهذا الوصف أيضا مع تشخصه بالحيلة كلى يجوز أن يقال على كثيرين إلّا (الى ـ خ) أن يستند إلى شخص. فإن كان المستند إليه شخصا من جملة أشخاص نوع من الأنواع لم يكن السبيل إليه إلّا بالمشاهدة ولم يجد العقل عليه وقوفا إلّا بالحس، فإن كان المستند إليه من الأشخاص التى كل شخص منها مستوف لحقيقة النوع ـ فلا شخص نظير اله، وكان قد عقل العقل ذلك النوع بشخصه.

فإذا جعل الرسم مسندا إليه كان للعقل وقوف عليه ولم يخف العقل[1]

---

١ ـ «ولم يشكل على العقل» خ ل.

تغير الحال لجواز فساد ذلك الشىء، إذ مثل هذا الشىء لايفسد. ولكن المرسوم لايوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه، وربّما عرف العقل مدة بقائه، فلم يكن هذا ايضا حداً حقيقيا. فبين أنه لاحد حقيقى للمفرد، إنما يعرف بلقب أو إشارة أو نسبة إلى معروف بلقب أو إشارة أو نسبة.

وكل حدّ فإنّه تصور عقلى صادق أن يحمل على المحدود، والجزئى فاسد إذا فسد لم يكن محدودا بحده. فيكون حمل الحد عليه مدة مّا صادقاً وفى غيرها كاذبا، فيكون حمل الحدّ عليه بالظن دائما، أو يكون هناك غير التحديد بالعقل زيادة إشارة ومشاهدة، فيصير بتلك الإشارة محدوداً بحده، وإذا لم يكن ذلك فيكون مظنونا به أن له حده. وأما المحدود بالحقيقة فيكون حدّه له يقينا. فمن شاء أن يحد الفاسدات فقد تعرض لإبقائها، وركب شططا.

الفصل التاسع من المقالة الخامسة

فى مناسبة الحد وأجزائه

ونقول: إنه كثيرا ما يكون فى الحدود أجزاء هى أجزاء المحدود. وليس إذا قلنا: إن الجنس والفصل لايتقومان جزئين للنوع فى الوجود نكون كأنّا قلنا: إنه لايكون للنوع أجزاء. فإن النوع قد يكون له أجزاء، وذلك إذا كان من أحد صنفى الأشياء، أما فى الأعراض فمن الكميات، وأما فى الجواهر فمن المركبات.

فظاهر الحال[١] يومئ إلى أن أجزاء الحد أقدم من المحدود، لكنه قد يتفق أن يكون فى بعض المواضع بالخلاف، فإنا إذا أردنا أن نحدّ قطعة الدائرة حددناها بالدائرة، وإذا أردنا أن نحدّ اصبع الإنسان حددناها بالإنسان، وإذا أردنا أن نحدّ الحادة وهى جزء من القائمة حددناها بالقائمة، ولانحدّ البتة القائمة بالحادة ولا الدائرة بقطعتها ولا الإنسان بالأصبع.

فيجب أن نعرف العلة فى هذا فنقول: إن هذه ليس شىء منها أجزاء

١ـاي لمّا كان الحدّ بالذاتيات، وهي اقدم من المحدود فظاهر الحال يومئ ... .

الموضوع[١] من جهة ماهيته وصورته، ثم إنه ليس من شرط الدائرة أن تكون فيها قطعة بالفعل حتى تتألف عنها صورة الدائرة، كما من شرطها أن يكون لها محيط ولا من شرط الإنسان من حيث هو إنسان أن يكون له أصبع بالفعل، ولا من شرط القائمة أن تكون هناك حادة هى جزء منها. فهذه كلها ليست أجزاء للشيء من حيث ماهيته بل من حيث مادته وموضوعه. فإنما يعرض للقائمة أن تكون فيها حادة، وللدائرة أن تكون فيها قطعة لانفعال يعرض لمادتها، ليس ذلك مما يتعلق به استكمال مادتها بصورتها ولا استكمال صورتها فى نفسها. واعلم أن السطح مادة عقلية لصورة الدائرة وبسببه يقع لها الانقسام، ولو كان يتعلق بها استكمال مادتها لكان من اللازمات التى لايخلو الشيء عنها، لامن المقومات كما مضى لك شرحه. وليس مانحن فيه كذلك، بل يخلو الشيء منها.

ومايجرى[٢] مجرى الأصبع أيضاً فإنه ليس يحتاج الإنسان فى أن يكون حيوانا ناطقا إلى أصبع، بل هذا من الأجزاء التى لمادته ليحسن بها حال مادته. فما كان من الأجزاء انما هو بسبب المادة، وليس تحتاج إليها الصورة فليست هى من أجزاء الحد ألبتة. لكنها إذا كانت أجزاء المادة ولم تكن أجزاء للمادة مطلقا، بل أنما تكون أجزاء لتلك المادة لأجل تلك الصورة وجب أن تؤخذ فى حدها تلك الصورة. وذلك النوع فيكون أيضا مع المادة مثل ما أن الأصبع ليس جزءا مناسبا للجسم مطلقا، بل للجسم الذى صار حيوانا أوإنسانا. وكذلك الحادة والقطعة ليس جزءاً للسطح مطلقا، بل للسطح

١ـ النوع ـ خ.

٢ـ مبتدأ، خبره قوله: «فانّه ليس ...».

الذى صار قائمة أو دائرة. فلذلك تؤخذ صورة هذه الكلات[١] فى حدود هذه الأجزاء.

ثم تفترق هذه الأمثلة الثلاثة. فإن الإصبع فى الإنسان جزء بالفعل، فإذا حُدّ أو رسم الإنسان من حيث هو شخص كامل إنسانى وجب أن يوخذ الأصبع حينئذ فى رسمه لأنه يكون له ذلك جزءا ذاتيا فى أن يكون شخصا كامل الأعراض ولايكون مقوّماً لطبيعة نوعه. إذ قلنا مراراً: إن ما يتقوّم ويتم به الشخص فى شخصه هو غير ما تتقوم به طبيعة النوع.

فهذا القسم من الجملة التى الجزء فيها جزء بالفعل، وأما ذانك الآخران فليس الجزء فيهما جزءا بالفعل.

ويشبه أن تكون الدائرة إذا قسمت بالفعل إلى قطع بطلت الوحدة لسطحها وبطل أنها دائرة، إذ لايكون المحيط خطا واحدا بالفعل بل كثيرا، اللهم إلّا أن تكون الانقسام بالوهم وبالفرض لا بالفعل بالقطع. وكذلك حكم القائمة.

ثم الدائرة والقائمة يختلفان فى شىء وهو أن قطعة الدائرة لاتكون إلّا من دائرة بالفعل. والحادة ليس من شرطها فى الوجود أن تكون جزء زاوية أخرى، ولا أنها هى حادة بالقياس إلى المنفرجة والقائمة، بل هى فى نفسها حادةٌ بسبب وضع أحد ضلعيها عند الآخر. لكنها من جهة أن ذلك الوضع من حيث هو وضع وقعت فيه الإضافة، لأن الميل والقرب بين الخطوط بعضها إلى بعض أو البُعْد فيما بينها مما تتعلق به إضافة ما عرض أن يتعلق البيان للحادة بالإضافة، وإن لم يدل على هذه الإضافة بالفعل لصعوبتها

١ـ جمع الكل، مقابل الجزء والأجزاء. اي ما هيهنا النوعية في حدود هذه الأجزاء.

فقد دل عليها بالقوة فى إدخال إضافة بالفعل .

ثم لما كانت الزاوية السطحية أنما تحدث عن قيام خط على خط ، وكان الميل الذى يحدث هو ميل عن اعتدال ما وعن جهة ما ، لأنا لو أخذنا قرب أحد الخطين من الآخر مطلقاً وأخذنا ميله إليه مطلقا من غير تعيين الميل عنه لم يكن إلّا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة وللقائمة وللمنفرجة . فإن خطوطها أيضا فيها ميل لبعضها إلى بعض ، فإنك إذا اعتبرت اتصال خطين على الاستقامة وجدت المنفرجة وفيها ميل لأحد خطيها إلى الآخر . لكن هذا الميل هو ميل مطلق يقتضيه انفراج خَطَّى كلِ زاوية ، فيجب ضرورةً أن يكون هذا الميل محدوداً عن شئ . ولما كان ذلك الشئ يجب أن يكون بُعْداً خطياً فلم يمكن أن تتوهم خطوط يميل عنها هذا إلّا الخلط المتصل على الاستقامة بالخط الثانى ، أو الذى يفعل زاوية منفرجة أو الذى يفعل زاوية قائمة أو الذى يفعل زاوية حادة . فأما الخط الغير المتصل بهذا الخط فإنه لايحدد به شئ ، وكان اعتبار الميل من الخط المستقيم مطلقا غير صحيح فى هذا الباب ، وإلّا فالمنفرجة والقائمة أيضا حادة . وكذلك اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة ، لأن الميل عن الانفراج قد يحفظ الانفراج ، إذ تكون منفرجةٌ أصغرَ من منفرجة . وكذلك حكم الحادة هذه مع أن الحادة لايمكن أن تعرّف بالحادة فيكون تعريف مجهول بمجهول . فبقى ضرورةً أن يكون تعريفها بالقائمة ، التى ليس يبقى قوامها مع الميل عنها محفوظاً . فكأنّه يقول : إن الحادة هى التى عن خطين قام أحدهما على الآخر ، ومال أقرب من خط قائمة لو قامت حتى هى أصغر من القائمة لو كانت .

وليس نعنى بها أنها بالفعل موجودة مقيسة بقائمة تزيد عليها فحينئذ يكون الحد كاذباً ، ولكن بقائمة بهذه الصفة . والقائمة بهذه الصفة من حيث

هى بالقوة الموجودة بالفعل قوة هى قائمة بالقوة، فإن للقوة من حيث هى قوة وجوداً بالفعل. وربما كانت القوة أيضا موجودة بالقوة وهى القوة البعيدة من الفعل، ثم تصير بالفعل قوة قريبة. فإن القوة القريبة على تكوّن الإنسان فى الغذاء تكون بالقوة، ثم إذا صار منيّاً صارت تلك القوة القريبة موجودة بالفعل، وإنما يكون فعلها غير موجود.

فإذن الحادة تحدّ بقائمة لا بالفعل مطلقا، بل بالقوة. فلا تحد بنظيرتها ولا أيضا بما ليس له حصول، فإن المحدود به قائم بالقوة، وذلك له من حيث هو كذلك حصول بالفعل.

وبالحرىّ إن عرّفت الحادة والمنفرجة بالقائمة، فإن القائمة تتحقق من المساواة والمماثلة والوحدانية، وتانك تتحققان من الخروج عن المساواة. وأما القائمة فتتحقق بذاتها.

ولقد كان يمكن أن يقال: إن الحادة أصغر زاويتين مختلفتين تحدثان من قيام خط على خط، والمنفرجة أعظمهما، وكان حينئذ إذا حقق فقد أشير إلى القائمة، لأن الأكبر هو الذى يكون مِثْلاً وزيادةً، والأصغر هو الذى ينقص عن المِثْل. فبالمثل تتحقق معرفة الصغير والكبير، وبالواحد المتشابه تتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف.

فهكذا يجب أن يتصور الحال فى أجزاء المحدودات، ثم يجب أن يتذكر ما قلناه قبل أيضا فى حال أجزاء المادة وعلائقها.

المقالة السادسة

وفيها خمسة فصول :

الفصل الأوّل : في أقسام العلل وأحوالها

الفصل الثاني : في حل ما يتشكك به على ما يذهب إليه ...

الفصل الثالث : في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها

الفصل الرابع : في العلل الأخرى العنصرية والصورية والغائية

الفصل الخامس : في إثبات الغاية وحل شكوك ...

الفصل الأول من المقالة السادسة

فى أقسام العلل وأحوالها

قد تكلمنا فى أمر الجواهر والأعـراض، وفى اعتبار التقدم والتأخـر فيها، وفى معرفـة مطابقة الحدود للمحـدودات الكلية والجزئية. فبـالحرى أن نتكلم الآن فى العلـة والمعلول، فـإنهـمـا أيضـا من الـلواحق التى تلحق المـوجـود بما هو موجود. والعلل كما سمعت، صورة وعنصر وفاعل وغاية. فنقول:

إنا نعنى بالعلـة الصورية العلة الـتى هى جزء من قـوام الشىء، يكون بهـا الشىء هو مـا هو بالفـعل وبالعـنصريـة العلة التى هى جـزء من قـوام الشىء، يكون بها الشىء هو مـا هو بالقوة، وتستقـر فيها قوة وجـوده. وبالفاعل العلة التى تفيـد وجـودا مبـاينا لذاتـهـا، أى لاتكون ذاتهـا بالقـصـد الأول مـحـلا لما يستفيـد منها وجودَ شىء يتـصور به، حـتى تكون فى ذاتها قـوة وجوده إلّا بالعـرض، ومع ذلك فيـجب ألا يكون ذلك الوجـود من أجله من جـهة مـاهو فاعل، بل إن كـان ولابد فباعـتبار آخر، وذلك لأن الفلاسـفة الإلهيين ليـسوا يعنون بالفـاعل مبـدأ التحـريك فقط كـما يعنيـه الطبيـعيـون، بل مبدأ الـوجـود ومفـيده، مـثل البارى للعـالم؛ وأما العلة الفـاعلية الطبـيعـية فـلاتفيـد وجودا غيـر التحريك بأحد أنحـاء التحريكات؛ فـيكون مفيـد الوجود فى الطبيعيات

مبدأ حركة. ونعنى بالغاية العلة التى لأجلها يحصل وجود شيء مباين لها.

وقد يظهر أنه لاعلة خارجة عن هذه، فنقول: إن السبب للشيء لايخلو إما أن يكون داخلا فى قوامه وجزءاً من وجوده، أو لايكون. فإن كان داخلا فى قوامه وجزءاً من وجوده فإما أن يكون الجزءَ الذى ليس يجب من وجوده وحده له أن يكون بالفعل، بل أن يكون بالقوة فقط ويسمى هيولى؛ أو يكون الجزء الذى وجوده هو صيرورته بالفعل، وهو الصورة. وأما إن لم يكن جزءا من وجوده فإما أن يكون ما هو لأجله أو لايكون. فإن كان ما هو لأجله، فهو الغاية؛ وإن لم يكن ما هو لأجله، فلايخلو إما أن يكون وجوده منه بأن لايكون هو فيه إلّا بالعرض، وهو فاعله، أو يكون وجوده منه بأن يكون فيه، وهو أيضا عنصره أو موضوعه.

فتكون المبادئ إذن كلها من جهة خمسة، ومن جهة أربعة. لأنك إن أخذت العنصر الذى هو قابل وليس جزءا من الشيء غير العنصر الذى هو جزء كانت خمسة، وإن أخذت كليهما شيئاً واحداً لاشتراكهما فى معنى القوة والاستعداد كانت أربعة. ويجب ألا تأخذ العنصر بمعنى القابل الذى هو جزءٌ مبدأً للصورة بل للمركب، إنما القابل يكون مبدأً بالعرض، لأنه إنما يتقوم أولاً بالصورة بالفعل، وذاته باعتبار ذاته فقط تكون بالقوة، والشيء الذى هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، لايكون مبدأ ألبتة. ولكنه إنما يكون مبدأ للعرض، فإن العرض يحتاج إلى أن يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سببا لقوامه، سواء كان العرض لازما فتكون الأولية بالذات، أو زائلا فتكون الأولية بالذات وبالزمان. فهذه هى أنواع العلل.

وإذا كان الموضوع علة لعرض يقيمه فليس ذلك على النوع الذى يكون فيه الموضوع علة للمركب، بل هو نوع آخر.

وإذا كانت الصورة علة للمادة تقيمها، فليست على الجهة التى تكون الصورة علة للمركب، وإن كانا يتفقان من جهة أن كل واحد منهما علة لشيء لاتباينه ذاته. فإنهما وإن اتفقا فى ذلك، فإن فى أحد الوجهين ليس تفيد العلةُ الآخر وجودَه، بل إنما يفيده الوجودَ شيءٌ آخر ولكن فيه؛ والثانى تكون العلة فيه هو المبدأ القريب لإفادة المعلول وجودَه بالفعل فيه، ولكن ليس وحده، وإنما يكون مع شريكٍ وسببٍ يوجد هذه العلة أعنى الصورة فتقيم الآخر به[١]، فتكون[٢] واسطة مع شريك فى إفادة ذلك وجوده بالفعل فتكون الصورة للمادة كأنها مبدأ فاعلى لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده، أو يشبه أن تكون الصورة جزءاً للعلة الفاعلية مثل أحد محركى السفينة على ما سيتضح بعد. وإنما الصورة علة صورية للمركب منها ومن المادة، فالصورة إنما هى صورة للمادة ولكن ليست علة صورية للمادة.

والفاعل يفيد شيئا آخرَ وجوداً ليس للآخر عن ذاته، ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذى هو فاعل من حيث لاتكون ذات هذا الفاعل قابلة لصورة ذلك الوجود، ولامقارنة له مقارنة داخلة فيه، بل يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الآخر، ولايكون فى أحدهما قوة أن يقبل الآخر.

وليس يبعد أن يكون الفاعل يوجد المفعول حيث هو، وملاقيا لذاته؛ فإن الطبيعة التى فى الخشب هى مبدأٌ فاعلىٌّ للحركة، وإنما تحدث الحركة

١ـ«فيقيم الآخر بها» نسخة.

٢ـكما قال قُبيل ذلك: «وإذا كانت الصورة علّة للمادة تقيمها» اي تقيم الصورةُ الآخر، اي الهيولى، به اي بسبب ذلك الشريك والسبب.

في المادة التى الطبيعة فيها وحيث ذاته، ولكن ليس مقارنتهما[1] على سبيل أن أحدهما جزء من وجود الآخر أو مادة له، بل الذاتان متباينتان في الحقائق، ولهما محل مشترك.

فمن الفاعل ما يتفق وقتا أن لا يكون فاعلا ولامفعوله مفعولا، بل يكون مفعوله معدوما، ثم تعرض للفاعل الأسباب التى يصير بها فاعلا بالفعل على ما تكلمنا فيه فيما سلف، فحينئذ يصير فاعلا، فيكون عنه وجود الشيء بعد ما لم يكن، فيكون لذلك الشيء وجود، ولذلك الشيء أنه لم يكن، وليس له من الفاعل أنه لم يكن، ولأنه كان بعد ما لم يكن أنما له من الفاعل وجوده. وإذا كان له من ذاته اللاوجود لزم أن صار وجوده بعد ما لم يكن، فصار كائنا بعد ما لم يكن.

فالذى له بالذات من الفاعل الوجود، وأن الوجود الذى له، أنما هو لأن الشيء الآخر على جملة يجب عنها أن يكون لغيره وجود عن وجوده الذى له بالذات، وأما أنه لم يكن موجودا فليس عن علة فَعَلَتْه، فإنّ كونه غير موجود قد ينسب إلى علة ما، وهو عدم علته، فأما كون وجوده بعد العدم فأمر لم يصر لعلة، فإنه لايمكن ألبتة أن يكون وجوده إلّا بعد عدم، ومالايمكن فلاعلة له. نعم وجوده يمكن أن يكون وأن لايكون، فلوجوده علة، وعدمه قد يكون وقد لايكون، فيجوز أن يكون لعدمه علة، وأما كون وجوده بعد مالم يكن فلاعلة له.

فإن قال قائل: كذلك وجوده بعد عدمه يجوز أن يكون ويجوز أن لايكون.

١ـ اي مقارنة الطبيعة والحركة.

فنقول: إن عنيت وجوده من حيث هو وجوده وحده فلامدخل للعدم فيه، فإن نفس وجوده يكون غير ضروري أي ممكن، وليس هو[1] غير ضروري من حيث هو بعد عدم، ولكن الغير الضروري وجودُه[2] هذا الذي[3] اتفق الآن وقد كان معدوما. وأما من حيث أخذ وجوده وجودا بعد عدم، فليلحظ كونه بعد عدم، لاكونه موجودا فقط، الذي[4] كان بعد عدم واتفق بعد عدم فذلك[5] لاسبب له، فلاسبب لكون وجوده بعد العدم، وإن كان[6] سببٌ لوجود الذي كان بعد عدم من حيث وجوده فحق أنّ وجوده جائز أن يكون وأن لايكون بعد العدم الحاصل، وليس بحق أن يكون وجوده بعد العدم من حيث هو وجود بعد العدم جائز أن يكون وجودا بعد العدم و أن لايكون بعد العدم، اللهم إلّا أن لايكون وجوداً أصلا فيكون[7] الاعتبار للوجود.

وربما ظنّ ظانّ أنّ الفاعل والعلة إنما يُحتاج إليه ليكون للشيء وجود بعد مالم يكن، وإذا وجد الشيء فلو فقدت العلة لوجد الشيء مستغنيا بنفسه، فظنّ من ظنّ أن الشيء أنما يحتاج إلى العلة في حدوثه فإذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة فتكون عنده العلل علل الحدوث فقط وهي متقدمة لامعا، فهو ظنّ باطل لما علمت لأنّ الوجود بعد الحدوث لايخلو إما أن يكون وجوداً

١ـ اي نفس وجوده.

٢ـ خبر «لكن».

٣ـ صفة «وجوده».

٤ـ مبتدأ.

٥ـ خبر.

٦ـ تامّة.

٧ـ هذا نتيجة البحث.

واجباً أو وجوداً غير واجب.

فإن كان وجودا واجبا فإما أن يكون وجوبه لتلك الماهية لذات تلك الماهية حتى تقتضى تلك الماهية وجوب الوجود فيستحيل حينئذ أن تكون حادثة، وإما أن يجب لها بشرط وذلك الشرط إما الحدوث وإما صفة من صفات تلك الماهية وإما شىء مباين.

ولا يجوز أن يكون وجوب وجوده بالحدوث فان الحدوث نفسه ليس وجوده واجباً بذاته فكيف يجب به وجود غيره، والحدوث قد بطل فكيف يكون عند عدمه علة لوجوب غيره، إلّا أن يقال: إن العلة ليست هى الحدوث بل كون الشىء قد حصل له الحدوث، فيكون هذا من الصفات التى للشىء الحادث فيدخل فى الجملة الثانية من القسمين.

فنقول: إن هذه الصفات لا تخلو إما أن تكون للماهية بما هى ماهية، لا بما هى قد وجدت، فيجب أن يكون ما قد يلزمها يلزم الماهية، فتكون الماهية يلزمها وجوب الوجود؛ أو تكون هذه الصفات حادثة مع الوجود، فيكون الكلام فى وجوب وجودها كالكلام فى الأول، فإما أن تكون هناك صفات بلانهاية كلها بهذه الصفة، فتكون كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها، وإما أن تنتهى إلى صفة تجب بشىء خارج. والقسم الأول يجعل الصفات كلها ممكنة الوجود فى أنفسها وقد بان أن الممكن الوجود فى نفسه وجوده بغيره[1]، فتكون جميع الصفات تجب بغير خارج عنها. والقسم الثانى يوجب أن الموجود الحادث أنما يبقى وجودا بسبب من خارج وهو العلة.

على أنك قد علمت أن الحدوث ليس معناه إلّا وجوداً بعد ما لم يكن،

١ـ «موجود بغيره» نسخة.

فهناك وجود وهناك كون بعد مالم يكن، وليس للعلة المحدثة تأثير وغنى في أنه لم يكن، بل إنما تأثيرها وغناها في أن منه الوجود. ثم عرض أن كان ذلك في ذلك الوقت بعد مالم يكن، والعارض الذي عرض بالاتفاق لادخول له في تقوم الشيء، فلادخول للعدم المتقدم في أن يكون للوجود الحادث علة، بل ذلك النوع من الوجود بما هو لذلك النوع من الماهيات مستحق لأن يكون له علة وإن استمر وبقي[1].

ولهذا لايمكنك أن تقول: إن شيئاً جعل وجود الشيء بحيث يكون بعد أن لم يكن، فهذا غير مقدور عليه، بل بعض[2] ماهو موجود واجبٌ ضرورة أن لايكون بعد عدم، وبعضه واجب ضرورة أن يكون بعد عدم.

فأما الوجود من حيث هو وجود هذه الماهية فيجوز أن يكون عن علة، وأما صفة هذا الوجود وهي أنه بعد مالم يكن فلايجوز أن تكون عن علة، فالشيء من حيث وجوده حادث، أي من حيث إن الوجود الذي له موصوف بأنه بعد العدم لاعلة له بالحقيقة، بل العلة له من حيث لماهيته وجود، فالأمر بعكس مايظنون بل العلة للوجود فقط، فإن اتفق أن سبقه عدم كان حادثا، وإن لم يتفق كان غير حادث[3].

والفاعل، الذي تسميه العامة فاعلا، فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا، فإنهم يجعلونه فاعلا من حيث يجب أن يعتبر فيه أنه لم يكن فاعلا[4] فلايكون فاعلا من حيث هو علة بل من حيث هو علة وأمر لازم

١ـأي وإن استمرّ وبقي ذلك النوع أي المعلول، فالواو في «وإن» وصلية.

٢ـمثل ما يكون قديماً كالعقول.

٣ـكالعقول.

٤ـأي لم يكن فاعلاً اولاً ثمّ جعل فاعلاً.

معه، فإنه يكون فاعلا من حيث اعتبار ماله فيه أثر مقرونا باعتبار ماليس له فيه أثر، كأنه إذا اعتبرت العلة من حيث ما يستفاد منها مقارنا لما لا يستفاد منها سمي فاعلا. فلذلك كل شيء يسمونه فاعلا يكون من شرطه أن يكون بالضرورة قد كان مرة غيرَفاعل، ثم أراد أو قُسِر، أو عرض حال من الأحوال لم تكن، فلما قارنه ذلك المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علةً بالفعل، وقد كان خلا عن ذلك، فيكون فاعلا عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة، لا من حيث هو علة بالفعل فقط.

فيكون كلّ ما يسمونه فاعلا يلزم أن يكون أيضا ما يسمونه منفعلا، فإنهم لا يخلونه عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لأجلها ما صدر عنه وجودٌ بعد[1] مالم يكن. فإذن ظهر أن وجود الماهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية لا من حيث هو بعد مالم يكن، فذلك الوجود من هذه الجهة معلول مادام موجوداً كذلك كان معلولاً متعلقاً بالغير فقد بان أن المعلول يحتاج إلى مفيده الوجود لنفس الوجود بالذات، لكن الحدوث وما سوى ذلك أمور تعرض له، وأن المعلول يحتاج إلى مفيده الوجود دائما سرمدا ما دام موجودا.

١ـ في اربع نسخ مخطوطة: «وجود هذا بعد مالم يكن».

الفصل الثانى من المقالة السادسة

فى حل ما يتشكك به على ما يذهب إليه أهل الحق من أن كل علة فهى مع معلولها، وتحقيق الكلام فى العلة الفاعلية

والذى يظن من أن الابن يبقى بعد الأب والبناء يبقى بعد البنَّاء والسخونة تبقى بعد النار فالسبب فيه تخليط واقع من جهة جهل العلة بالحقيقة، فإن البنَّاء والأب والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات، فإن البانى العامل له المذكور، ليس علة لقوام البِناء ولاأيضا لوجوده.

أما البنّاء فحركته علة لحركة مّا، ثم سكونه وتركه الحركة[1] أو عدم حركته ونقله بعد ذلك النقل علة لانتهاء تلك الحركة، وذلك النقل بعينه وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مّا، وذلك الاجتماع علة لتشكل مّا، وكل واحد مما هو علة فهو ومعلوله معا.

وأما الأب فهو علة لحركة المنى، وحركة المنى إذا انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول المنى فى القرار؛ ثم حصوله فى القرار علة لأمر؛ وأما

١ـاي حتى يكون امراً وجودياً او عدم حركته ونقله حتى يكون امراً عدمّياً.

تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فله علة أخرى ؛ فإذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها .

وكذلك النار علة لتسخين عنصر الماء ، والتسخين علة لإبطال استعداد الماء بالفعل لقبول صورة المائية أو حفظها ، وذلك أن شيئا آخر علة لإحداث الاستعداد التام فى مثل هذه الحال لقبول ضدها وهى الصورة النارية ، وعلة الصورة النارية هى العلل التى تكسو العناصر صورها وهى مفارقة ، فتكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول .

وأما المتقدمات[١] فهى علل ، إما بالعرض وأما مُعينات ، فلهذا يجب أن يعتقد أن علة شكل البناء هو الاجتماع ، وعلة ذلك طبائع المجتمعات وثباتها على ما ألِفَتْ ، وعلةُ ذلك السببُ المفارق الفاعل للطبائع . وعلة الولد اجتماع صورته مع مادته بالسبب المفيد للصور . وعلة النار السبب المفيد للصور وزوال الاستعداد التام لضد تلك الصورة معا ، فتجد إذن أن العلل مع المعلولات .

وإذا قضينا فيما يتصل به كلامنا بأن العلل متناهية ، فإنما نشير إلى هذه العلل ولانمنع أن تكون عللاً مُعينةً ومُعِدَّةً بلانهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب ضرورة ، لأن كل حادث فقد وجب بعد مالم يجب لوجوب علته حينئذ كما بينا ، وعلته ماكان أيضا وجب . فوجب فى الأمور الجزئية أن تكون الأمور المتقدمة التى بها تجب فى العلل الموجودة بالفعل ، أن تصير عللا لها بالفعل أمورا بلانهاية ، ولذلك لايقف فيها سؤال لِمَ ألبتة .

ولكن الإشكال ههنا فى شىء ، وهو أن هذه التى بلانهاية لايخلو إما أن

---

١ ـ من العلل .

يوجد كل واحد منها آنا فتتوالى آنات متشافعة ليس بينها زمان وهذا محال، وإما أن يبقى زمانا فيجب أن يكون إيجابها فى كل ذلك الزمان لافى طرف منه، ويكون المعنى الموجب لإيجابها أيضا معها فى ذلك الزمان، ويكون الكلام فى إيجاب إيجابها كالكلام فيه، وتحصل علل بلانهاية معا.

وهذا هو الذى نحن فى منعه فنقول:

إنه لولا الحركة لوجب هذا الإشكال، إلا أن الحركة تُبقى الشىءَ الواحد لاعلى حالة واحدة فلايكون ما يتجدد من حالة بعد حالة فى آن بعد آن يشافعه ويماسه بل كذلك على الاتصال، فتكون ذاتُ العلة غيرَ موجبة لوجود المعلول بل لكونها على نسبة ما، وتلك النسبة تكون علتُها الحركةَ أو شريكةُ علتها أو التى هى بها العلة علةٌ بالفعل الحركةَ، فتكون العلة حينئذ لاثابتة الوجود على حالة واحدة ولاباطلة الوجود حادثة فى آن واحد، فباضطرار إذن تكون العلة الحافظة أو المشاركة لنظام هذه العلل التى بسببها تنحل الإشكالات هو الحركة، وسنوضح ذلك فى موضعه إيضاحا أشفى من هذا.

فقد بان ووضح أن العلل الذاتية للشئ التى بها وجود ذات الشىء بالفعل يجب أن تكون معه لامتقدمة فى الوجود تقدما يكون زواله مع حدوث المعلول، وأن هذا انما يجوز فى علل غيرذاتية أو غيرقريبة، والعلل الغير القريبة أو الغير الذاتيّة لايمنع ذهابها إلى غيرالنهاية بل يوجبه.

وإذ قد تقرر هذا فإذا كان شىء من الأشياء لذاته سببا لوجود شىء آخر دائماكان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة. فإن كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود، فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية لأنه يمنع مطلق العدم للشىء فهوالذى يعطى الوجود التام للشىء. فهذا هو المعنى الذى يسمى

إبداعا عند الحكماء وهو تأييس الشىء بعد ليس مطلق، فإن للمعلول فى نفسه أن يكون «ليْس» ويكون له عن علته أن يكون «أيْس»، والذى يكون للشىء فى نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا فى الزمان من الذى يكون عن غيره، فيكون كل معلول «أيساً» بعد «ليْس» بعديةً بالذات.

فإن أطلق اسم المحدَث على كل ما له «أيس» بعد «ليس» وإن لم تكن بعديةً بالزمان كان كل معلول محدثا، وإن لم يطلق بل كان شرط المحدث أن يوجد زمان ووقت كان قبله فبطل لمجيئه[1] بعده، إذ تكون بعديته بَعديةً لاتكون مع القبلية موجودةً، بل تكون ممايزة لها فى الوجود لأنها زمانية، فلايكون كل معلول محدَثاً، بل المعلول الذى سبق وجوده زمان وسبق وجوده لامحالة حركة وتغير كما علمت، ونحن لاننافش فى الأسماء.

ثم المحدث بالمعنى الذى لايستوجب الزمان لايخلو إما أن يكون وجوده بعد «ليس» مطلق، أو يكون وجوده بعدَ «ليس» غير مطلق بل بعدَ عدم مقابلٍ خاصٍ فى مادةٍ موجودة على ما عرفته.

فإن كان وجوده بعد «ليس» مطلق كان صدوره عن العلة ذلك الصدور إبداعا ويكون أفضل أنحاء إعطاء الوجود، لأن العدم يكون قد مُنِع ألبتة، وسُلِّط عليه الوجود، فلو مُكّن العدمُ تمكينا يسبق الوجود كان تكوينه ممتنعا إلّا عن مادة، وكان سلطان الإيجاد أعنى وجود الشىء من الشىء ضعيفا قصيرا مستأنفا.

ومن الناس من لايجعل كل ما هذا صفته مبدَعا، بل يقول، إذا توهمنا شيئا وجد عن علة أولى بتوسط علة وسطى فاعليةٍ وإن لم يكن عن مادة

١ـ «بمجيئه» نسخة.

ولا كان لعدمه سلطان، ولكن كان وجوده عن العلة الأولى الحقيقية بعد وجود آخر انساق إليه فليس تأييسه عن «ليس» مطلقا بل عن «أيس» وإن لم يكن ماديا .

ومن الناس من يجعل الإبداع لكل وجود صورى كيف كان، وأما المادى وإن لم تكن المادة سبقت فيخص نسبته إلى العلة باسم التكوين .

ونحن لانناقش فى هذه الأسماء ألبتة بعد أن تحصل المعانى متميزة، فنجد بعضها له وجود عن علة دَوْماً بلامادة وبعضها بمادة وبعضها بواسطة وبعضها بغير واسطة، ويحسن أن يسمى كل مالم يوجد عن مادة سابقة غيرمتكون بل مبدعا، وأن نجعل أفضل مايسمى مبدعا مالم يكن بواسطة عن علته الأولى مادية كانت أو فاعلية أو غير ذلك .

ونرجع إلى ماكنا فيه فنقول :

أما الفاعل الذى يعرض له أن يكون فاعلا فلابد له من مادة يفعل فيها، لأن كل حادث كما علمت يحتاج إلى مادة فربما فعل دفعة، وربما فعل بالتحريك فيكون مبدأ الحركة؛ وإذا قال الطبيعيون للفاعل : مبدأ الحركة، عنوا به الحركات الأربع، وتساهلوا فى هذا الموضع فجعلوا الكون والفساد حركةً. وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة، والذى بذاته فمثل الحرارة لو كانت موجودة مجردة تفعل، وكان يصدر عنها مايصدر لأنها حرارة فقط، وأما الفاعل بقوة فمثل النار بحرارتها .

وقد عددنا[1] فى موضع آخر أصناف القوى .

---

١ ـ «وقد حددنا» نسخة .

الفصل الثالث من المقالة السادسة

فى مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها

نقول إنه ليس الفاعل كل ما أفاد وجودا أفاده مثل نفسه، فربما أفاد وجودا مثل نفسه وربما أفاد وجوداً لا مثل نفسه، كالنار تسوّد أو كالحركة تسخن.

والفاعل الذى يفعل وجودا مثل نفسه فإن المشهور أنه أولى وأقوى فى الطبيعةَ التى يفيدها من غيره، وليس هذا المشهور ببيِّن ولا بحق من كل وجه، إلّا أن يكون ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة، فحينئذ يكون المفيد أولى بما يفيده من المستفيد.

ولْنَعُدْ من رأس فنقول: إن العلل لا تخلو إما أن تكون عللا للمعلولات فى نحو وجود أنفسها، وإما أن تكون عللا للمعلولات فى وجودٍ آخر مثالُ الأول: تسخين النار، ومثال الثانى: تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة، وأشياء كثيرة مشابهة لذلك.

ولنتكلم على العلل والمعلولات التى تناسب الوجه الأول. ولنورد الأقسام التى قد يظن فى الظاهر أنها أقسامه، فنقول:

قد يظن فى الوجه الأول أنه قد يكون المعلول فى كثير منه أنقص وجودا من العلة فى ذلك المعنى، إن كان ذلك المعنى يقبل الأشد والأنقص مثل الماء

إذا تسخن عن النار وانّه قد يكون فى ظاهر النظر مثله أيضا، قَبِل ذلك أو لم يقبل، مثل النار فإنها يُعتقد فيها فى الظاهر أنها تُحيل غيرها مثل نفسها ناراً فى الظاهر فيكون مساوياً لها فى صورة النارية، لأن تلك الصورة لاتقبل الأزيد والأنقص، ومساويا لها فى العرض اللازم من السخونة المحسوسة إذ كان صدور ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته[١] وعنه أيضا، والمادة مساوية فى التهيؤ.

وأما كون المعلول أزيد فى المعنى الذى هو العلة، فهو الذى يرى أنه لايمكن ألبتة ولايوجد فى الأشياء المظنونة عللا ومعلولات، لأن تلك الزيادة لايجوز أن يكون حدوثها بذاتها، ولايجوز أن يكون حدوثها بزيادة[٢] استعداد المادة، حتى يكون قد أوجب ذلك خروج شيء إلى الفعل بذاته، فإن الاستعداد ليس سببا للإيجاد، فإن جُعل سببُها العلةُ والأثرُ الذى وجد عن العلة معا فتلك الزيادة تكون معلولة أمرين لامعلولة أمر واحد، وهما مجموعين يكونان أكثر وأزيد من المعلول الذى هو الزيادة.

فإن سلمنا هذه الظنون إلى أن نستبرء[٣] حالها ساغ لنا أن نقول: إنه إذا كان المعنى فى المعلول والعلة متساويا فى الشدة والضعف فإنه يكون للعلة بما هى علة التقدم الذاتى لامحالة فى ذلك المعنى، والتقدم الذاتى الذى له فى ذلك المعنى معنى من حال ذلك المعنى، غير موجود للثانى، فيكون ذلك

١ـاي لصورة ذلك الغير. وضمير «عنه» راجع إليه أيضاً، وإن كان ذلك الغير صورة نارية أخرى.

٢ـ«لزيادة» كما فى عدّة نسخ.

٣ـ«نسبر حالها» نسخة. وفي الصحاح: «سبرتُ الجرح أسبُرُه إذا نظرتَ ماغوره». وفي نسخة أخرى «نستبين حالها».

المعنى[1] للاول إذا أخذ بحسب وجوده وأحواله التى له من جهة وجوده أقدم منه للآخر. فيزول إذن مطلق المساواة لأن المساواة تبقى فى الحد، وهما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان، وليس أحدهما علةً ولامعلولاً. فأما من جهة ما أحدهما علة والآخر معلول فواضح أن اعتبار وجود ذلك الحدّ لأحدهما أولى، إذ كان له أولا لامن الثانى ولم يكن للثانى إلّا منه. فظاهر منه أن هذا المعنى إذا كان نفس الوجود لم يمكن أن يتساويا فيه ألبتة إذ كان أنما يمكن أن يساويه باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود. والآن فإن استحقاق الوجود هو من جنس استحقاق الحد بعينه، إذ قد أخذ هذا المعنى نفس الوجود، فَبَيِّن أنه لايمكن أن يساويه إذا كان المعنى نفس الوجود فمفيد وجود الشىء من حيث هو وجود أولى بالوجود من الشىء.

ولكن ههنا تفصيل آخر ونوع من التحقيق يجب أن لانغفله، وهو أن العلل والمعلولات تنقسم فى أول النظر عند التفكر إلى قسمين:

قسم تكون طباع المعلول فيه ونوعيته وماهيته الذاتية توجب أن يكون معلولا فى وجوده لطبيعة أو لطبائع، فتكون العلل مخالفة لنوعيته، لامحالة، إذ كانت عللا له فى نوعه لافى شخصه. وإذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا، إذ المطلوب علة ذلك النوع، بل تكون المعلولات تجب عن نوع غير نوعها، والعلل يجب عنها نوع غير نوعها، وتكون عللا للشئ المعلول ذاتية بالقياس إلى نوع المعلول مطلقا.

وقسم منه يكون المعلول ليس معلول العلة، والعلة علة المعلول فى نوعه

١ـ «فيكون ذلك الأوّل إذا حُدّ بحسب وجوده واحواله التي له من جهة وجوده اقدم منه للآخر فيزول إذن ...» نسخة مصححة.

بل فى شخصه. ولنأخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم، وظاهر ما يوجد له من الأمثلة وعلى سبيل التوسع، إلى أن يتبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا فى السبب المعطى لصورة كل ذى صورة من الأجسام.

فمثال الأول كون النفس علة للحركة الاختيارية، ومثال الثانى كون هذه النار علة لتلك النار. والفرق بين الأمرين معلوم، فإن هذه النار ليست علة لتلك النار على أنها علةُ نوعيةِ النار بل على أنها علة نارما، فإذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض، وكذلك الأب للابن لا من جهة ما هو أب وذلك ابن، بل من جهة وجود الإنسانية. وهذا القسم يتوهم على وجهين:

أحدهما أن يكون العلة والمعلول مشتركين فى استعداد المادة كالنار والنار.

والآخر أن لايكونا فيه مشتركين كضوء الشمس الذى فى جوهره الفاعل للضوء ههنا أو فى القمر، إذ ليس استعداد المادتين فيهما متساوياً ولا المادتان من نوع واحد، فبالحرى أن لايتساوى الشخصان فى ذلك، أعنى هذا الضوء الذى فى الشمس وهذا الضوء الحادث عنه، فيكاد لذلك أن لايكون الضوءان من نوع واحد عند من يشترط فى تساوى نوعية الكيفيات أن لايكون أحدهما أنقص والآخر أزيد، على ما علمت فى موضعه من صفته، ويكونان نوعا واحدا عند من يرى المخالفة بالتنقّص[1] والاشتداد مخالفة بالعوارض والتشخصات.

وأما القسم الأول وهو أن يكون الأمران مشتركين فى استعداد المادة فهو

١ـ «بالنقص» نسخه.

أيضا على قسمين، لأن ذلك الاستعداد إما أن يكون استعداداً فى المنفعل تاماً، أو يكون استعدادا ناقصا. والاستعداد التام: أن لايكون فى طباع الشىء معاوق ومضاد لما هو بالقوة فيه، كاستعداد الماء المسخَّن للتبرد لأن فيه نفسه قوةً طبيعيةً ـ كما علمنا كها فى الطبيعيات ـ تعاون القوة الخارجة فى التبريد أولا تعاون[1]. وأما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء للتسخن، لأن فيه قوةً تعاوق التسخن الذى يحدث فيه من خارج، وتوجد مع التسخن باقية فيه ولا تبطل.

والقسم الأول على أقسام ثلاثة: فإنه

إما أن يكون فى المستعد قوة معاونة تبقى وتعين كما فى الماء إذا بُرِّد عن سخونة.

وإما أن يكون فى المستعد قوة مضادة للأمر، إلّا أنها تبطل مع وجود الأمر كما فى الشعر إذا شاب عن سواد.

وإما أن لايكون فى المستعد ولاواحد من الأمرين لاضد ولامُعين، ولكن عدم الأمر والاستعداد له فقط، مثل حال التَّفِه[2] فى قبول الطعم، وعديم[3] الرائحة فى قبول الرائحة.

فإن سُئلنا عن استعداد الماء لأن يصير ناراً أنه من أىّ الأقسام الخمسة هو؟، لم يشكل علينا أنه من قسم المشاركة فى استعداد تام للمادة ولكن فى المادة ضده.

ولقائل أن يقول: إنكم قد تركتم اعتبار قسم واحد، وهو أن لايكون

١ـاو «لاتعاوقه» كما في اكثر النسخ، او «لاتعاوق» نسخة.

٢ـتفه ككتف: بى مزه.

٣ـاي ومثل حال عديم الرائحة.

هناك مشاركة فى المادة أصلا إذ لايكون لها مادة.

فالجواب عن هذا أنّ هناك لايمكن أن يكون اتفاق فى النوع البتة، فإنه قد استبان أن الأشياء المتفقة فى النوع البريئة عن المادة أصلا يكون وجودها عينا واحدا، ولايجوز أن يقال معنى الواحد منها على كثيرين.

فإذ قد دللنا على هذه الأقسام التى حاصلها خمسة فإنّا نورد الحكم فى قسم قسم منها فنقول:

أما القسم من هذا الباب الذى لامشاركة فيه فى استعداد المادة لا القريبة ولا البعيدة فليس يجب فيه أن يكون مايُحدثه الفاعل من الآثار القابلة للزيادة والنقصان مساوياً لنفسه، لأنه يمكن أن يكون بما افترقا فيه من جوهر المادة افترقا فى الاستعداد لقبول الأمر فلم يقبلاه بالسوية.

وليس أيضا[1] يجب أن لايتساويا فيه[2]، بل قد يجوز أن يكون الحال فى ذلك مثل الحال فى اتباع سطح الأثير لسطح فلك القمر فى الحركة التى بالعرض، وذلك من حيث يمكن أن لايكون فى هذا مانعٌ من قبول التأثير مساوياً لما يؤثّره الفاعل وهو فى مثل هذا الموضع إحداث مثل نفسه.

وأما القسم من هذا الباب الذى هناك استعداد تام كيف كان[3] فالأمر ظاهر فى أن المنفعل قد يجوز أن يتشبه بالفاعل تشبّهاً تاماً، وذلك مثل النار تحيل الماء ناراً والملح يحيل العسل ملحا وما أشبه ذلك. وقد يجوز أن يزيد فيه المنفعل على الفاعل فى الظاهر الغير المحقق، مثل الماء الذى يُجمده الهواء

١ـلايخفى مخالفته مع قوله آنفاً: «فبالحريّ أن لايتساوى الشخصان في ذلك اعني هذا الضوء الذي في الشمس وهذا الضوء الحادث عنه ...».

٢ـالضمير راجع الى قوله: «مايحدثه الفاعل».

٣ـيعنى الأقسام الثلاثة كما قال: «والقسم الأوّل على ثلاثة اقسام ...».

ولايكون برد ذلك الهواء برد ذلك الجمد، إلّا أنك إذا تحققت لم يكن الفاعل وحده هو البرد الذى فى الهواء بل والقوة المبردة الصورية التى فى جوهر الماء ـ الذى دللنا عليه فى الطبيعيات ـ إذا عاونها ولم يعاوقها برد الهواء.

وأما القسم من هذا الباب الذى يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا فليس يمكنه ألبتة أن يتشبه فيه[١] المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه، فإنه لايمكن أن يكون الشىء الحاصل فى قوة الشىء لامضاد لها والحاصل فى قوة أخرى، وهناك مضادٌ ممانعٌ، متساويين ألبتة، أو يبطل الممانع. ولهذا لايمكن أن يكون شىء غير النار يتسخن من النار وتكون سخونته مثل سخونة تلك النار، أو شئ غير الماء يبرد عن الماء وتكون برودته أكثر من برودة ذلك الماء، لأن استعداد النار للتسخن والماء للتبرد حال غير مضاد فى جوهره، والقوة الفاعلة داخلة فى جوهره غير غريبة منه، فأما ماينفعل منهما ففيه مانع عنه مضاد. والفاعل الأول للانفعال خارج عن جوهره ويفعل فيه بمماسته وبتوسط أمر كالسخونة المحسوسة فى النار المسخنة والبرودة المحسوسة فى الماء المبرد، فليس يمكن أن يساويه.

فإن قال قائل: إن النار قد تذيب الجواهر فتجعلها أسخن منها، لأنا نُدخل أيدينا فى النار ونمرّها[٢] فيها بعجلة فلاتحترق[٣] احتراقَها فى المسبوكات لو فعل بها ذلك بعينه، فيعلم من ذلك يقينا أن المسبوكات أسخن من النار ومع ذلك فإنما سخنت من النار.

فإنا نجيب فنقول: إن ذلك ليس بسبب أن المسبوكات أسخن ولكن لمعان

١ـ أي فيما يحدثه الفاعل.

٢ـ من الإمرار.

٣ـ أي الأيدي.

ثلاثة منها ما هو أقرب إلى الظهور : أحدها فى المسبوك ، والآخر فى النار ، والثالث فى اللامس ، وكلها متعاونة متقاربة .

أما الذى فى المسبوك فلأنه غليظ فيه تشبث ما ولزوجة وبطء انفصال ، فإذا لُمِسَ ذهب مع اللامس ولم يمكن أن يفارق إلّا فى زمان ذى قدر فى نفسه بالقياس إلى زمان مفارقة اللامس للنار ، وإن كان الحس لايضبط ذلك الاختلاف ، لكن العقل والذهن يوجبه . ومن شأن الفاعل الطبيعى أن يفعل فى المنفعل فى مدة أطول فعلاً آكد وأحكم ، وأن يفعل الضعيف فى مدة أطول ما لايفعله القوى فى مدة قصيرة .

وأما الذى فى النار فلأنّ النار المحسوسة أنما هى أجزاء من النار الحقيقية مع أجزاء من الأرض متصعدة متحركة ، واجتماعها على سبيل التجاور لاعلى سبيل الاتصال بل هى فى أنفسها متفرقة ، ويتخللها الهواء تخللا على سبيل التجدد فيكسر ما بداخله فيها من صرافة حرّه لأنه أبرد منها ، ولأنه ليس ينفعل فى تلك العجلة انفعالاً يصير به ناراً محضاً ، ومع ذلك فإنها سريعة الحركة فى نفسها لايكاد يبقى جزء منها مماسا لجزء من اليد زماناً يؤثّر فيه تأثيراً محسوساً بل يتجدد ، فما لم تجتمع تأثيرات غيرمحسوسة كثيرة لايؤدى إلى قدر محسوس وذلك فى مدة لها قدر .

وأما المسبوك فإن جوهره مجتمع متحد ثابت قائم بالاتصال ، فإذا كان كذلك كان ما يلاقى سطح اليد من المسبوك سطحا واحدا مطابقا بالكلية ، وما يلاقيه من النار المحسوسة سطوح صغار مخالفة لما هو بالقياس إليها مبرد ، فيختلف بذلك التأثير ، إلّا أن يبقى مدة تتوالى فيها المماسات فتكسر أو يفعل كل سطح فيما يماسه فعلا ثم يتسلط الفعل على ما هو عليه الأمر فى الاستحالات الطبيعية فيبرد .

وأما النار المحقونة[١] فى مثل الكيران للحدادين فإنها أعظم تأثيراً فيما يماسّه من المسبوكات وغيرها وأسرع مدة لاجتماعها وصرافتها.

وأما الحال التى فى اليد فلأنّ اليد قادرة على قطع الهواء والنار والأجسام اللطيفة بأسرع حركة، وليست قادرة على قطع المسبوك الكثيف بأسرع حركة، لأن المقاومة للدفع والخرق فى اللطيف قليل، وفى الكثيف كثيرٌ، ويكاد أن يكون هذا يسمى كثيفا وذلك لطيفا بسبب اختلافهما فى هذا المعنى، فلو كان المسبوك ليس ألْزَجَ وأكثر تشبّثاً لما يلامسه، وليس أيضا أشد اجتماعا واتحادا ثم كان قطعه فى مدة أطول لمقاومته وكان ثابتا لازما غير هارب عن المماسة لكفاه ذلك فى جواز أن يؤثر تأثيرا أشد من تأثير اللطيف بحسب نسب الأزمنة إذ كان إذا[٢] أثّر فى مثل زمان ملاقاة اللطيف أثراً ما، فإذا ضوعف الزمان أمكن أن يساويه فى بعض الأضعاف، وإذا زيد فى الأضعاف أمكن أن يزيد عليه، وربما لم يكن[٣] زمانه المضاعف مع عظم نسبته محسوس القدر لما تعرفه.

ومن حق هذا الموضع أن يبسط بسطا أكثر مما بسطناه، لكنه أولى بالصناعة الطبيعية، وإنما يجب أن نذكر ههنا قدر ما تنحل به الشبهة ويظهر وجهها، ثم

١ـ جواب سؤال مقدّر، وهو ان يقال: إن كان المسبوك المنفعل بما ذكرت أشدّ تأثيراً من النار الفاعلة فلِمَ كانت نار الكيران أشدّ منه، فاجاب بقوله: «وأما النار المحقونة ...».

٢ـ «إذ كان ذا اثر» نسخة. ولكن خمس نسخ مخطوطة عندنا موافقة للمتن.

٣ـ وذلك لأنّ الزّمان مقدار والمقدار أيّاماً ما كان قابل القسمة إلى غير النهاية فيصحّ أن يقسم مقدار مّا من الزمان إلى اقسام ويؤخذ زمان ويضاعف عليه اضعاف مضاعفة، ولاتتجاوز ذلك المقدار المفروض القليل ولم يكن محسوس المقدار. راجع الى الفصل الخامس من النمط الأوّل من الإشارات حيث يقول: «تنبيه: إنّك ستعلم ايضاً ممّا علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ...».

إن شاء مستقص أن يستقصى ذلك استقصاه من الأقوال المستقصاة فى علم الطبيعة وخصوصاً ماعسى يجده من جهتنا.

فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات الموضع الذى يُظن أنه يجوز أن يتساوى الفاعل والمنفعل فيه، والموضع الذى يُظنّ فيه أنه يجوز أن يزيد عليه، والموضع الذى لايجوز إلاّ أن يقصر عنه. وظهر فى خلال ذلك أنه وإن كان كذلك فوجود المعنى من جهة نفس الوجود لايتساوى فيه الفاعل والمنفعل إذا لم يكن فاعلا للمعنى بما هو وجود المعنى بالعرض كما بيناه.

ثم الفاعل والمبدأ الذى ليس منفعله مشاركاً له فى النوع ولا فى المادة وإنما يشاركه بوجه ما فى معنى الوجود ليس يمكن أن يعتبر فيه حال المعنى الذى له الوجود لأنهما ليسا يشتركان فيه، فبقى فيه حال اعتبار الوجود نفسه، وقد كان فى ساير ذلك ماكان من المساوية والزائدة على المبدأ الفاعلي إذا رجع إلى حال اعتبار الوجود كان المبدأ الفاعلي غيرمساو له لأن وجوده بنفسه، ووجود المنفعل من حيث ذلك الانفعال مستفاد منه.

ثم الوجود[1] بما هو وجود لايختلف فى الشدة والضعف، ولايقبل الأقل والأنقص وإنما يختلف فى ثلاثة أحكام وهي: التقدم والتأخر، والاستغناء والحاجة، والوجوب والإمكان.

فإن اعتبرت التقدم والتأخر، كان الوجود كما علمت للعلة أولاً وللمعلول ثانياً.

وأما الاستغناء والحاجة فقد علمت أن العلة لاتفتقر فى الوجود إلى

١ـراجع الفصل السابع عشر من النمط الرابع من شرح إشارات الخواجة ص١١٦، حيث يقول: «الوقوع بالتشكيك ...».

المعلول، بل يكون موجوداً بذاته أو بعلة أخرى، وهذا المعنى قريب من الأول وإن خالفه في الاعتبار.

وأما الوجوب والإمكان فإنّك تعلم أنه إن كانت علةٌ هي علة لكل ما هو معلول فهي واجبة الوجود بالقياس إلى الكل من كل المعلولات وعلى الإطلاق، فإن كانت علة لمعلول ما فهي واجبة الوجود بالقياس إلى ذلك المعلول، وذلك المعلول كيف كان فهو ممكن الوجود في نفسه.

وتلخيص هذا هو أن المعلول في ذاته بحيث لايجب له وجود، وإلّا لوجب من دون علته إذا فُرض واجباً لذاته وبحيث لايمتنع له وجود؛ وإلّا لما وجد بالعلة فذاته بذاته بلاشرط كون علة له أوْلا كون علة له ممكنة الوجود، وإنما يجب لامحالة بالعلة.

ثم العلة كما قد تبين لايجوز أن يجب به، بل يكون إما واجباً بذاته وإما واجباً من شيء غيره[1]، فإن[2] حصل له الوجوب به فحينئذ يصح أن يكون عنه وجوب غيره[3]، فيكون المعلول باعتبار ذاته ممكنا وأما العلة فباعتبار ذاتها إما واجباً وإما ممكناً، فإن كان واجبا فوجوده أحقّ من وجود الممكن وإن كان ممكنا وليس يجب بالمعلول والمعلول يجب به وبعد وجوبه فتكون العلة إذا صار ذاتها واجبة لم يكن بالقياس إلى المعلول، والمعلول لاتصير ذاته واجبة إلّا بالقياس إليها، فيكون إلى ذات العلة نظر قد وجب به لايتناول ذات المعلول بل يكون به هو واجبا، والمعلول غير ملحوظ بعد، وذات المعلول لاتكون إلّا ممكنة، ولاتجب إلّا أن تلحظ مقيسة بالعلة، فيكون للعلة

١ـ أي غير المعلول.

٢ـ «فإذا» نسخة.

٣ـ وذلك الغير هو المعلول.

اختصاص بوجوب، ولايكون للمعلول إلّا الإمكان فقط عند ذلك الاختصاص، ويكون إذا كان للمعلول وجوب كان للعلة أولاً وإلّا لكانت العلة بعدُ ممكنةً لم يجب وجودها ووجب وجود المعلول، فيكون وجب لاعن ذات العلة وهذا محال، فيكون للعلة وجوب باعتبار ذاته ومن حيث لم تُضَفْ إلى المعلول، والمعلول بعدُ ثابت على مقتضى إمكانه إذ كانت العلة تجب لاعنه بل بذاته أو بإضافة إلى غيره لا إليه، ومن حيث العلة غير مضافة إلى المعلول بعد. فالمعلول ليس يجب وجوده بل إنما يجب وجوده من حيث العلة مضافة إليه، فتصير العلة لهذه المعانى الثلاثة أولى بالوجود من المعلول، فالعلة أحقّ من المعلول.

ولأن الوجود المطلق إذا جعل وجود شىء صار حقّياً. فبيّن أن المبدأ المعطى للحقّية المشارك فيها أولى بالحقّية، فإذا صح أن ههنا مبدأ أوّلاً هو المعطى لغيره الحقيّة صح أنه الحق بذاته، وصح أن العلم به هو العلم بالحق مطلقا، فإذا حصل العلم به كان العلم الحق مطلقا بالنحو الذى يقال للعلم حق، وهو الذى بالقياس إلى المعلوم[1].

١ـ «وهو الذي بقياس المعلوم» كما في أربع نسخ مخطوطة.

الفصل الرابع من المقالة السادسة

فى العلل الأخرى العنصرية
والصورية والغائية

فهذا ما نقوله فى المبدأ الفاعلى، فلنشرح الآن القول فى المبادئ الأخر.

فأما العنصر فهو الذى فيه قوة وجود الشىء، فنقول: إن الشىء تكون له هذه الحالة مع شىء آخر على وجوه:

فتارة يكون كما للّوح إلى الكتابة، وهو أنه مستعد لقبول شىء يعرض له من غير تغير فيه ولا زوال أمر كان له عنه.

وتارة يكون كما للشمعة إلى الصنم وللصبى إلى الرجل وهو أنه مستعد لقبول شىء يعرض له من غير أن يتغير من أحواله شىء، إلّا حركة فى «أين» أو «كم» أو غير ذلك.

وتارة يكون كما للخشبة إلى السرير، فإنه يُنقصه بالنحت شيئا من جوهره.

وتارة يكون مثل ما للأسود إلى الأبيض، فإنه يستحيل ويفقد كيفيته له من غير فساد جوهره.

وتارة يكون كما للماء إلى الهواء، فإنه إنما يكون الهواء عنه بأن يفسد.

وتارة يكون كما للمنى إلى الحيوان، فإنه يحتاج أن ينسلخ عن صورٍ له انسلاخات حتى يستعد لقبول صورة الحيوان، وكذلك الحصرم للخمر.

وتارة يكون كما للمادة الأولى إلى الصورة، فإنها مستعدة لقبولها متقومة بها بالفعل.

وتارة يكون مثل الهلِيلَجَة إلى المعجون، فإنه ليس عنه وحده يكوّن المعجون، بل عنه وعن غيره فيكون قبل ذلك جزءا من أجزائه بالقوة.

وتارة يكون كما للخشب والحجارة إلى البيت فإنه كالأول إلّا ان الأول إنما يكون عنه المعجون بضرب من الاستحالة، وهذا ليس فيه إلّا التركيب. ومن هذا الجنس أيضا الآحاد للعدد.

وقد يجعل قوم المقدمات كذلك للنتيجة، وذلك غلط. بل المقدمات كذلك لشكل القياس، وأما النتيجة فليست صورة فى المقدمات بل شيئا يلزم عنها، كأن المقدمات تفعلها فى النفس.

فعلى هذه الأنحاء نجد الأشياء الحاملة للقوة فإنها إما أن تكون حاملة للقوة بوحدانيتها أو بشركة غيرها.

فإن كانت بوحدانيتها فإما أن لاتحتاج فيما يكون منها إلّا إلى الخروج بالفعل لذلك فقط، وهذا هو الذى بالحرى أن يسمى موضوعا بالقياس إلى ما هو فيه، ويجب أن يكون لمثل هذا بنفسه بالفعل قوام، فإنه إن لم يكن له قوام لم يجز أن يكون متهيئا لقبول الحاصل فيه بل يجب أن يكون قائما بالفعل، فإن كان إنما يصير قائما بما يحلّه فقد كان فيه شئ يحله قبل ما حله ثانياً به يقوّم، فإمّا أن يكون الثانى ليس مما يقوّمه بل مضافا إليه أو يكون وروده يُبطل ما كان يقيمه قبله فيكون قد استحال، وقد فرضناه لم يستحل. فهذا قسم.

وأما إن كـان يحتاج إلـى زيادة شيء فإما أن يكون إلى حـركة فقـط مكانية وإمّا حركـة كيفيـة أو حركة كمية أو وضعـية أو جوهرية، وإما إلى فـوات أمر آخر من جوهره من كم أو كيف أو غير ذلك.

وأما الذى يكون بمشاركة غيره فيكون لامحالة فيه اجتماع وتركيب فإما أن يكون تركيب من اجتماع فقط وإما أن يكون مع ذلك استحالة فى الكيف، وكلّ ما فيه تغير فإما أن ينتهى إلى الغاية بتغير واحد أو بتغيرات كثيرة. وقد جرت العادة بأن يسمى الذى يكون الكون منه بالتركيب وهو فى الشيء أسطقساً، وهو الذى ينحل إليه أخيرا، فإن كان جسمانيا فهو أصغر ما ينتهى إليه القاسم فى القسمة إلى المختلفات الصور الموجودة فيه[1] وقد حُدّ بأنه الذى منه ومن غيره تركيب الشيء وهو فيه بالذات ولاينقسم بالصورة. ومن رأى أن الأشياء إنما تتكوّن من الأجناس والفصول جعلها الاسطقسات الأولى، وخصوصا الواحد والهوية فقد جعلوها أولى المبادئ بالمبدئية، لأنها أشدها كلية وجنسية. ولو أنصفوا لعلموا أن القوام بالذات أنما هو للأشخاص، فما يليها أولى بأن يكون جواهر وقائمات بأنفسها، وأنها أولى بالوحدة أيضا.

ولنعد إلى أمر العنصر فنقول: قد جرت العادة فى مواضع بأن يقال: إن الشيء كان عن العنصر ولم تجر فى مواضع، فإنه يقال: إنه كان من الخشب باب، ولايقال: كان من الإنسان كاتب. وأن ينسب الكائن إلى الموضوع فى مواضع وأن لاينسب فى مواضع فيقال تارة: إنّ هذا باب خشبى، ولايقال: إن هذا كاتب إنسانى.

١ـإشارة إلى ان صور البسائط محفوظة فى المركّبات.

فأما الأول فإذا وجدوا الموضوع لم يتحرك إليه البتة ولم يتغير فى قبول الشىء فإنهم حينئذ لايقولون إنه كان عنه، بل إنما يقولون دائما إنه كان عن العدم، كما يقولون عن غير الكاتب[١]. وإذا تغير وخصوصا فيما لايجدون للعدم فيه اسما فيقولون: كان عن الموضوع.

وأما النسبة إلى[٢] الموضوع فإنما يستعمل فى الأكثر إذا كان الموضوع قد يصلح غيرُه للصورة. وأما الصورة فلاينسب إليها ولايقال كان منها، إنما يشتق منها الاسم[٣]، والموضوع قد يكون مشتركا للكل وقد يكون مشتركا لعدة أمور، مثل العصير للخل والخمر والطِلاء والرُّبُوب[٤] وغير ذلك.

وكل عنصر فإنه من حيث هو عنصر أنما له القبول فقط، وأما حصول الصورة فله من غيره، وما كان من العناصر والقوابل مبدأ الحركة إلى الأثر موجوداً فى نفسه ظن أنه متحرك إليه بنفسه، وليس كذلك. فقد تبين لنا فى مواضع أخرى أنه لايجوز أن يكون شىء واحد فاعلا وقابلا لشىء واحد من غير أن يتجزّأ ذاته، لكن العنصر إذا كان مبدأ حركته فيه بذاته كان متحركا عن الطبيعة، وكان مايكون منه طبيعيا، وإذا كان مبدأ الحركة فيه من خارج ولم يكن له أن يتحرك إلى ذلك الكمال بنفسه[٥] كان مايكون منه صناعياً أو جارياً مجراه، فهذا جمل مانقوله فى العنصر.

١ـ أي الكاتب عن غير الكاتب.

٢ـ أي وأمّا الثاني.

٣ـ مثل الكاتب.

٤ـ جمع «رُبّ».

٥ـ «من نفسه» خ. ل.

وأما الصورة[١] فنقول:

قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى.

وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل يكون فى قابل وحدانى أو بالتركيب حتى تكون الحركات والأعراض صوراً.

ويقال صورة لما تتقوّم به المادة بالفعل فلاتكون حينئذ الجواهر العقلية والأعراض صوراً.

ويقال صورة لما تكمّل به المادة وإن لم تكن متقوّمة بها بالفعل، مثل الصورة وما يتحرك بها إليها بالطبع.

ويقال صورة خاصة لما يحدث فى المواد بالصناعة من الأشكال وغيرها.

ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك. وتكون كلية الكلّ صورة فى الأجزاء أيضا.

والصورة قد تكون ناقصة كالحركة، وقد تكون تامة كالتربيع والتدوير.

وقد علمت أن الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعلياً من وجوه مختلفة. وفى الصناعة أيضا، فإن الصناعة هى صورة المصنوع فى النفس، فإن البنّاء فى نفسه صورة الحركة إلى صورة البيت وذلك هو المبدأ الذى يصدر عنه حصول الصورة فى مادة البيت، وكذلك الصحة هى صورة البرء، ومعرفة العلاج هى صورة الإبراء.

والفاعل الناقص يحتاج إلى حركة وآلات حتى يصدر ما فى نفسه محصلاً فى المادة، والكامل فإن الصورة التى فى ذاته يتبعها وجود الصورة

١ـفي تحقيق معاني الصورة، وقد تقدّم فى المجلد الأوّل ايضاً ص٢٢، ط ١ من الرحلى.

فى مادتها ويشبه أن تكون الأمور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة للطبيعة بنوع، وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع، وأنت تعلم هذا بعد.

وأما الغاية فهى ما لأجله يكون الشىء، وقد علمته فيما سلف.

وقد تكون الغاية فى بعض الأشياء فى نفس الفاعل فقط كالفرح بالغلبة، وقد تكون الغاية فى بعض الأشياء فى شىء غير الفاعل، وذلك تارة فى الموضوع مثل غايات الحركات التى تصدر عن روية أو طبيعة، وتارة فى شىء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضى به فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل، وإن كان الفرح بذلك الرضى أيضا غاية أخرى.

ومن الغايات التشبه بشىء آخر، والمتشبه به من حيث هو متشوق إليه غاية، والتشبه نفسه أيضا غاية.

الفصل الخامس من المقالة السادسة

فى إثبات الغاية وحل شكوك قيلت فى إبطالها، والفرق بين الغاية وبين الضرورى وتعريف الوجه الذى تتقدّم به الغاية على سائر العلل والوجه الذى تتأخر به

فنقول: إنه قد بان مما سلف لنا من القول أنّ كل معلول فله مبدأ، وكل حادث فله مادة وله صورة، ولم يتبين بعد أن كل تحريك فله غاية ما، وأن ههنا ما هو عبث وههنا ما هو اتفاق، وأيضاً ههنا مثل حركة الفلك، فإنه لا غاية لها فى ظاهر الأمر، والكون والفساد لا غاية لهما فى ظاهر الظن.

ثم لقائل أن يقول: قد يجوز أن يكون لكل غاية غاية، كما لكل ابتداء ابتداء، فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام، لأن الغاية بالحقيقة ما يسكن لديها[1]، وقد نجد أشياء هى غايات ولها غايات أخرى إلى غير النهاية، فإن ههنا أشياء يظن أنها غايات ولا تتناهى، كنتائج تترادف عن القياسات ولا تتناهى.

ثم لقائل أن يقول: لِننزّل[2] أن الغاية موجودة لكل فعل، فلم جعلت

١ـ «لديه» نسخة.

٢ـ «لنتنزّل» نسخة.

علةً متقدمةً وهى بالحقيقة معلولة الغلل كلها؟

ومما يليق أن نتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة أنه هل الغاية والخير شىء واحد أم مختلف؟ وأيضاً ما الفرق بين الجود والخيرية؟

فنقول الآن: أما الشك الأول المنسوب إلى الاتفاق والعبث فنحله ونقول: أما حال الاتفاق وأنه غاية ما فقد فرغ منه فى الطبيعيات.

وأما بيان أمر العبث فيجب أن نعرف أن كل حركة إرادية فلها مبدأ قريب، ومبدأ بعيد، ومبدأ أبعد. فالمبدأ القريب هو القوة المحركة فى عضلة العضو، والمبدأ الذى يليه هو الإجماع[١] من القوة الشوقية، والأبعد من ذلك هو التخيل أو التفكر. فإذا ارتسم فى التخيل أو فى الفكر النطقى[٢] صورة ما، فتحركت القوة الشوقية إلى الإجماع خَدَمَتْها القوة المحركة التى فى الأعضاء، فربما كانت الصورة المرتسمة فى التخيل أو الفكر هى نفس الغاية التى تنتهى إليها الحركة وربما كانت شيئا غير ذلك إلّا أنه لايتوصل إليه إلّا بالحركة إلى ماتنتهى إليه الحركة، أو تدوم عليه الحركة[٣].

مثال الأول: أن الإنسان ربما ضجر عن المقام فى موضع ما، وتخيل فى نفسه صورة موضع آخر فاشتاق إلى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته إليه، فكان[٤] متشوَّقُهُ نفسَ ما انتهى إليه تحريك القوى المحركة للعضلة.

ومثال الثانى: أن الإنسان قد يتخيل فى نفسه صورة لقائه لصديق له فيشتاقه فيتحرّك الى المكان الذى يقدّر مصادفته فيه، فتنتهى حركته إلى ذلك

١ـ الإجماع هو العزم على التحصيل.

٢ـ من الأُمور الكلية، كما أنّ ما ترتسم في التخيّل من الأُمور الجزئية.

٣ـ كالفلك.

٤ـ فالصورة المرتسمة عين الغاية.

المكان، ولاتكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوَّق الأول الذى نزع إليه بل معنى آخر، لكن المتشوق يتبعه أو يحصل بعده[1] وهو لقاء الصديق.

فقد عرفت هذين القسمين، وتبين لك من ذلك بأدنى تأمل أن الغاية التى تنتهى إليها الحركة فى كل حال من حيث هى غاية حركة هى غاية أولىٰ حقيقية للقوة الفاعلة المحركة التى فى الأعضاء، وليس للقوة المحركة التى فى الأعضاء غاية غيرها، لكنه ربما كان للقوة التى قبلها غاية غيرها، فليس يجب دائما أن يكون ذلك الأمر غاية أولى للقوة الشوقية: تخييلية كانت أو فكرية، ولاأيضا دائما يجب أن لايكون، بل ربما كان وربما لم يكن، كما قد تبين لك فى المثالين. أما الأول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة، وأما الثانى فكانت مختلفة.

والقوة المحركة التى فى الأعضاء مبدأ حركة لامحالة، والقوة الشوقية أيضا مبدأ أوّل لتلك الحركة، فإنه لايمكن أن تكون حركة نفسانية لاعن شوق ألبتة، لأن الشىء الذى لاتنبعث إليه القوة ثم تنبعث إليه انبعاثاً نفسانياً يكون بتشوّق نفسانى لامحالة قد حدث بعد مالم يكن. فإذن كل حركة نفسانية فيكون مبدؤها الأقرب قوة محركة فى عضل الأعضاء، ومبدؤها الذى يليه شوق، والشوق كما علم فى علم كتاب النفس تابع لتخيل أو فكر لامحالة، فيكون المبدأ الأبعد تخيلا أو فكراً.

فإذن ههنا مبادئ للحركات النفسانية: منها واجبة بأعيانها ضرورة. ومنها غير واجبة بأعيانها ضرورة،

والواجبة ضرورة: هى القوى المحركة فى الأعضاء، والقوة الشوقية.

١ـ «أن يحصل بعده» نسخة.

وغير الواجبة : هى التخيل والفكر ، فإنه ليس يجب لامحالة أن يكون تخيل ولافكر أو فكر ولاتخيل ولكل مبدأ حركةٍ غايةٌ لامحالة .

والمبدأ الذى لابد منه فى الحركة الإرادية له غاية لابد منها .

والمبدأ الذى منه بدٌّ قد توجد الحركة خالية عن غايته ، فإن اتفق أن يتطابق المبدأ الأقرب وهو القوة المحركة والمبدءان اللذان بعده ـ أعنى الشوقية مع التخيل أو الشوقية مع الفكرية ـ كانت نهاية الحركة هى الغاية للمبادئ كلها ، وكان ذلك غير عبث لامحالة .

وإن اتفق أن يختلف أعنى أن لايكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة أن يكون للقوة الشوقية غاية أخرى بعد الغاية التى فى القوة المحركة التى للعضو ، وذلك لأنا قد أوضحنا أن الحركة الإرادية لاتكون بلاشوق وكل ما هو شوق فهو شوق لشىء ، وإذا لم يكن لمنتهى الحركة كان لشىء آخر غيره لامحالة ، وإذا كان ذلك الشىء يراد لأجله الحركة فيجب أن يكون بعد انتهاء الحركة .

فكلّ نهاية تنتهى إليها الحركة أو تحصل بعد نهاية الحركة ، ويكون الشوق التخيلى والفكرى قد تطابقا عليها ، فبين أنها غاية إرادية وليست بعبث ألبتة ، وكل نهاية تنتهى إليها الحركة وتكون هى بعينها الغاية المتشوقة التخيلية ولاتكون المتشوّقة بحسب الفكرة ، فهى التى تسمى العبث .

وكل غاية ليست هى نهاية الحركة ومبدؤها تشوق تخيلى غير فكرى ، فلايخلو :

إما أن يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشوق .

أو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس أو حركة المريض .

أو التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية إلى ذلك الفعل بلا روية .

فإن كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمى ذلك الفعل جزافا، ولم يسم عبثا.

وإن كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس، سمى ذلك الفعل قصداً ضرورياً أو طبيعياً.

فإن كان تخيل مع خلق وملكة نفسانية سمى ذلك الفعل عادة، لأن الخلق إنما يتقرر باستعمال الأفعال، فما يكون بعد الخلق يكون عادة لامحالة.

وإذا كانت الغاية التى للقوة المحركة وهى نهاية الحركة موجودة ولم توجد الغاية الأخرى التى بعدها وينحو التشوق وهى غاية الشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا، كمن حصل فى المكان الذى قدَّر فيه مصادفةَ الصديق ولم يصادفه هناك، فسمّى فعله باطلاً بالقياس إلى القوة المتشوقة دون القوة المحركة وبالقياس إلى الغاية الأولى دون الغاية الثانية.

فإذا تقررت هذه المقدمات فنقول:

قول من يقول إن العبث فعل من غير غاية ألبتة، هو قولٌ كاذبٌ

وقول القائل أيضا إن العبث فعل من غير غاية ألبتة هى خيرٌ أو مظنونةٌ خيراً، هو قول كاذب.

أما الأول فإن الفعل أنما يكون بلاغاية إذا لم تكن له غاية بالقياس إلى ما هو مبدأ حركته، لا بالقياس إلى ما ليس مبدأ حركته، وإلى أى شىء اتفق. وما مثّل به فى الشك من اللعب باللحية فمبدأ حركته القريبة هو القوة التى فى العضلة، والذى قبله تشوّق تخيلى بلافكر، وليس مبدؤه فكراً ألبتة، فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التى للتشوق التخيلى وللقوة المحركة، فبيِّنٌ أن هذا الفعل بحسب مبدئه المحرك مُنْتهٍ إلى غاية، وأنه إنما لايتحرك إلى غاية بحسب ما ليس مبدأه المحرك.

ولا يجب أن يظن أن هذا يصدر لاعن شوق تخيلى البتّة، فإن كان فعل نفسانى كان بعد ما لم يكن فهناك شوق مالامحالة وطلب نفسانى وذلك مع تخيل ما، إلّا أن ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان أو كان ثابتا ولكن لم يشعر به، فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك ويحكم أنه قد تخيل؛ وذلك لأن التخيل غير الشعور بأنه قد تخيل، وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الأمر إلى غير النهاية.

وأما الثانى فلأن لانبعاث هذا الشوق علةً ما لامحالة : إما عادة، وإما ضجر عن هيئة وإرادة انتقال إلى هيئة أخرى، وإما حرص من القوى المحركة والمُحسّة على أن يتجدد لها فعلُ تحريكٍ وإحساس.

والعادة لذيذة، والانتقال عن المملول لذيذ، والحرص على الفعل الجديد لذيذ، أعنى بحسب القوة الحيوانية والتخييلية. واللذة هى الخير الحسى والتخييلى والحيوانى، بالحقيقة وهى المظنونة خيراً بحسب الخير الإنسانى فإذا كان المبدأ تخييلياً حيوانياً فيكون خيره لامحالة خيراً حيوانياً تخييلياً فليس إذن هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه، وإن لم يكن خيراً حقيقياً أى بحسب العقل ثم وراء هذا علل لتخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية لاتضبط.

وأما الشك الذى يليه فينكشف بأن نعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضرورى الذى هو أحد الغايات التى بالعرض. والفرق بينهما أن الغاية بالذات هى الغاية التى تطلب لذاتها، والضرورى أحد ثلاثة أمور :

إما أمر لابد من وجوده حتى توجد الغاية على أنه علة للغاية بوجه؛ مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به.

وإما أمر لابد من وجوده حتى توجد الغاية لاعلى أنه علة للغاية، بل

على أنه أمر لازم للعلة، مثل أنه لابد من أن يكون جسم أدكن حتى يتم القطع به، وإنما لم يكن بدٌّ من جسم أدكن لا لدُكنته[١]، لكن لأنه كان لازماً للحديد الذى لابد منه.

وإما أمر لابد من وجوده لازماً للعلة الغائية نفسها؛ مثل أن العلة الغائية فى التزويج مثلا التوليد، ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه، لا لأن التزويج كان لأجله.

فهذه كلها غايات بالعرض الضرورى، لا العرض الاتفاقى. وقد علمت الغايات العرضية الاتفاقية فى موضع آخر.

واعلم أن وجود مبادئ الشر فى الطبيعة، هو من القسم الثانى من هذه الاقسام، فإنه مثلا لما كان يجب فى العناية الإلهية التى هى الجود[٢] أن يؤتى كل ممكنِ الوجودِ الخيرى وجودُه الخيرى، وكان منها الوجود الذى للمركبات من العناصر، وكان لايمكن أن تكون المركبات إلّا من العناصر وكان لايمكن أن تكون العناصر لها إلّا الأرض والماء والهواء والنار، وكان لايمكن أن تكون النار على الجهة المؤدية إلى الغاية الخيرية المقصودة بها إلّا أن تكون محرقة مفرّقة، لزم ذلك ضرورة أن تكون بحيث تضر الصالحين وتفسد كثيراً من المركبات.

وكأنا قد خرجنا عن غرضنا فلنعد إليه ولنجب[٣] عن الشك المورد.

١ـ دُكْنه بالضم: رنگ كه سياهى زند، رنگ آهن.

٢ـ في تاريخ الحكماء للقفطي، ص١٩٩ في ذكر سقراط: «ساله رجل: ما العلة التي خُلق لها العالم؟ فقال: جود الله تعالى».

٣ـ راجع الأسفار ط١، ج٢، ص ١٨٢، آخر الفصل الثاني من الفنّ السادس من الجواهر والأعراض في المبحث المعنون بقوله: «حكمة مشرقية».

فنقول: اما أشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة، ولكن الغايات الذاتية هي مثلا أن يوجد الجوهر الذى هو الإنسان أو الفرس أو النخلة، وأن يكون هذا الوجود وجوداً دائماً ثابتاً، وكان هذا ممتنعاً في الشخص الواحد المشار إليه، لأن كل كائن يلزمه ضرورةً الفسادُ أعني الكائنات من الهيولى الجسمانية، ولما امتنع في الشخص استبقى بالنوع، فالغرض الأول إذن هو بقاء الطبيعة الإنسانية مثلا أو غيرها أو شخص منتشر غير معين، وهو العلة التمامية[1] لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد، لكن هذا الواحد لابد له في حصوله باقياً من أن يكون أشخاص بعد أشخاص بلانهاية، فيكون لاتناهي الأشخاص بالعدد عرضيّاً على المعنى الضروري من القسم الأول، لاعلى أنه غرض بنفسه، لأنه لو أمكن أن يبقى الانسان دائماً كما تبقى الشمس والقمر لما احتيج إلى التوالد والتكاثر بالنسل.

على أنه وإن سلمنا أن الغرض لاتناهي الأشخاص كان لاتناهي الأشخاص غير معني. كل شخص، وإنما يذهب بلانهاية شخصٌ بعد شخص، لا لاتناهٍ بعد لاتناه، فإذن الغاية ههنا موجودة بالحقيقة، وهي وجود شخص منتشر، أو لاتناهي[2] الأشخاص ثم الشخص الذى يؤدّي إلى شخص آخر إلى ثالث إلى رابع ليس هو بعينه غايةً للطبيعة الكلية[3]، بل

١ـالعلل التمامية هي التي تكون مطلوبة لذاتها.

٢ـيريد انّ الأشخاص الجزئية ووجود كلّ شخص ليس بغاية للطبيعة الكلية، بل هو غاية للطبيعة الجزئية، وغاية الطبيعة الكلية الأشخاص المرتبة بغير نهاية من غير وقوف إلى حدّ متصور.

٣ـوهذا اصطلاح آخر في الطبيعة الكلية غير الاصطلاح الشائع المعروف المتقدّم ذكره، وإنّما اعتبرها ههنا على هذا الوجه لتصحّح الغايات المترتبة المنتهية إلى الغاية الحقّة التي هي

←

للطبيعة الجزئية فإذ هى غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرُها بعدها غرضاً وغايةً لتلك الطبيعة الجزئية التى هى غايتها.

وأعنى بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة المدبّرة[١] لشخص واحد، وأعنى بالطبيعة الكلية القوة الفائضة فى جواهر السماويات كشىء واحد هى المدبرة لكلية ما فى الكون. وأنت تعلم هذه كلها من بعد هذا.

وأما الحركة الذاهبة إلى غير النهاية فإنها واحدة بالاتصال كما علمت فى الطبيعيات وأيضاً فإن الغرض فى تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هى هذه الحركة، بل الغرض هناك الدوام الذى نَصِفُه بعدُ، وهذا الدوام معنى واحد إلّا أنه متعلق الوجود بأشياء لنسلم أن عددها بغير نهاية.

وأما حديث المقدمات والنتيجة فيجب أن يعلم أن المراد بقولنا: إن العلة الغائية تتناهى وتقف أن العلة الغائية التى بحسب فاعل واحد وفعل واحد تتناهى، ولايجوز أن يكون فاعل طبيعى أو اختيارى يفعل فعلا يروم به بعينه غاية بعد غاية من غير أن يقف عند نهاية.

وأما المبدأ الواحد إذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل ويصير بحسب كل فعل فاعلا غير الفاعل الذى كان بحسب الفعل الآخر وإن لم يكن بالذات والموضوع غيره فيجوز أن تتكثر غاياته ويكون له بحسب كل كونٍ منه فاعلا غايةٌ أخرى، وإن جاز أن يعتبر له كونه فاعلا بعد كونه فاعلا غيره إلى غير النهاية، كانت غاياته بغير نهاية.

← غاية الغايات على الإطلاق، إذ الطبيعة الكلية الحقيقية وهي العناية الأُولى الإلهية لاتصحّ لها في فعلها غاية إلّا نفس الذات الحقّة الأحدية التي هي الغاية الحقيقية لكلّ شيء، وغاية الغايات على الإطلاق من كلّ جهة.

١ ـ «للتدبير بالشخص» نسخة.

ثم النتيجة هى علة تمامية للقياس[١] الذى يكون على مطلوب محدود، وكلُ تركيب قياسٍ فعلٌ مبتدأ، وللنفس بحسب كل قياسٍ فعلٌ مستأنفٌ يصدر عنه استحقاقٌ أن يقال له (لها ـ خ) فاعل مستأنف، وفى كل واحد من مرات كونه فاعلا غايةٌ محدودةٌ بعينها لايجوز أن تكون ذاهبة إلى غير النهاية إذ لكل قياس واحد نتيجة واحدة لامحالة.

وأما الشك[٢] الذى يليه فينحل بأن يعلم أن الغاية تفرض شيئاً، وتفرض موجوداً وفرق بين الشيء والموجود، وإن كان الشيء لايكون إلّا موجوداً، كالفرق بين الأمر ولازمه، وقد علمت هذا وتحققته فاستأنف تأمّله من الإنسان. فإن للإنسان حقيقة هى حده وماهيته من غير شرط وجود خاص أو عام فى الأعيان أو فى النفس بالقوة شيء من ذلك أو بالفعل.

وكل علة فإنها من حيث هى تلك العلة لها حقيقة وشيئية، فالعلة الغائية هى فى شيئيتها سبب لأن تكون سائر العلل موجودة بالفعل عللا، والعلة الغائية فى وجودها مسببة لوجود سبب سائر العلل عللاً بالفعل، فكأنّ الشيئية من العلة الغائية علةُ علةٍ لوجودها، فكأنّ وجودها معلول معلول شيئيتها، لكن شيئيتها لاتكون علة مالم تحصل متصورة فى النفس أو مايجرى مجراها[٣]، ولاعلة للعلة الغائية فى شيئيتها إلّا علة أخرى

١ـأكثر النسخ: «هي علة تمامية للقياس» كما اخترناها في المتن. وفي نسخة: «هي غاية تمامية للقياس» مع ذكر «علة» بدل «غاية». والعلل التمامية هي التي تكون مطلوبة لذاتها.

٢ـوهو قوله: «ثم لقائل أن يقول: لننزل أنّ الغاية موجودة لكلّ فعل فلم جعلت علّة متقدمة ...».

٣ـأي من الخيال والوهم.

غير العلة التى تحرك إليها أو تتحرك إليها .

واعلم أن الشىء : يكون معلولا فى شيئيته ، ويكون معلولا فى وجوده . فالمعلول فى شيئيته مثل الاثنينية ، فإنها فى حد كونها اثنينية معلولة للوحدة ، والمعلول فى وجوده ظاهر لايخفى . وكذلك قديكون للشىء أمر حاصل موجود فى شيئيته مثل العددية للاثنينية .

وقد يكون لأمر زائد على شيئيته مثل كون التربيع فى خشب أو حجر والأجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والأعراض التى لاتتحدّد إلّا بها ، وعلة لوجود بعضها دون شيئيتها كما يظن [١] أن الحكم فى التعليميات كذلك [٢] .

فقد سَهُلَ لك أن تفهم أن العلة الغائية فى الشيئية قبل العلل [٣] الفاعليّة والقابليّة ، وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة صورية مؤدّية إليها . وكذلك أيضاً العلة الغائية فى وجودها فى النفس قبل العلل الأخرى ، أما فى نفس الفاعل فلأنها توجد أولاً ثم يتصور عنده الفاعلية ، وطلب القابل ، وكيفيته الصورة . وأما فى نفوس غير الفاعل فليس لبعضها ترتيب على الأخرى ضرورى .

فإذن فى اعتبار الشيئية واعتبار الوجود فى العقل ليست علة أقدم من الغائية بل هى علة لصيرورة سائر العلل عللا ، ولكن وجود العلل الأخرى بالفعل عللاً علةٌ لوجودها ، وليست العلة الغائية علةً على أنها موجودةٌ ، بل على أنها شىء فبالجهة التى هى علةٌ هى علة العلل ، وبالجهة

١ـأي كما يظنّ أنّ النقطة تفعل بحركتها الخط ، والخط السطح وهو الجسم .

٢ـأي علّة للوجود .

٣ـ«العلّة» خ . ل .

الأخرى هى معلولة العلل .

هذا إذا كانت العلة الغائية فى الكون ، وأما إذا كانت العلة الغائية ليست فى الكون ولكن وجودها أعلى من الكون على ما سيتضح فى موضعه فلايكون شىء من العلل الأخرى علة لها ولا فى الواحد الذى هو الحصول والوجود .

فتكون إذن [١] العلة الغائية ليست معلولة لسائر العلل لأنها علة غائية ولكن لأنها ذات كون ، ولو كانت ليست [٢] ذات كون لما كانت معلولة ألبتة ، وأما إذا اعتبرت كونها علة غائية فتجدها علة لسائر العلل فى أن تكون عللا مثل أن تكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية ، لا فى أن تكون كائنة وموجودة فى أنفسها ؛ فإذن الذى بالذات للعلة الغائية بما هى علة غائية أن تكون علة لسائر العلل ويعرض لها من جهة أن معناها قد يكون واقعاً فى الكون أن يكون معلولا من جملة الكون .

فقد تبين لك أنه كيف يكون الشىء علة ومعلولا على أنه فاعل وغاية ، وهذا من المبادئ للطبيعى .

وأما البحث الذى بعد هذا فينكشف بما نقوله : إن الغاية التى تحصل فى فعل الفاعل تنقسم إلى قسمين : غاية تكون صورة أو عرضاً فى منفعل قابل للفعل . وغاية لاتكون صورة ولاعرضا فى منفعلٍ قابلٍ ألبتة فتكون

١ـهذا نتيجة البحث في الغاية ، لا أنّه تتمّة الكلام في الغاية التي وجودها أعلى من الكون ، فلا تغفل .

٢ـيعنى بها الغاية التي وجودها أعلى من الكون ، وهي المجرّدات النورية والمفارقات العقلية ، فالعلة الغائية متأخّرة في الوجود ومعلولة لسائر العلل ، ومتقدمة في الذهن إذا كانت واقعة في الكون لامطلقاً .

فى الفاعل لامحالة، لأنها إن لم تكن فى الفاعل ولا فى المنفعل وليس يجوز أن يكون ما يقوم بنفسه جوهراً حدث لامن مادة ولا فى مادة، فلايكون لها وجود ألبتة.

فمثال الأول صورة الإنسانية فى المادة الإنسانية، فإنها غاية للقوة الفاعلة للتصوير فى مادة الإنسان، وإليها يتوجه فعلها وتحريكها.

ومثال الثانى الاستكنان، فإنه غاية لمستبنى البيت الذى هو[١] مبدأ لحركة كونه، وليس هو ألبتة صورة فى البيت. ويشبه[٢] أن تكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورةً فى المادة، وأن يكون ما ليس غايته صورة فى المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بما هو كذلك، فإن عرض أن يكون ما غايته صورةٌ فى المادة المتعاطاة وما غايته معنى ليس صورة فى تلك المادة شيئاً واحداً فإن وحدته تكون بالعرض، مثل أن يكون الإنسان يَبنى بيتاً ليستكنّ فيه، فإنه من جهة ما هو طالب الكنّ داعٍ إلى البناء وعلة أولى للبناء، ومن جهة ما هو بنّاء معلول لما هو مستكنٌّ، فتكون الغاية لما هو مستكن غير الغاية لما هو بان. وإذا كان كذلك فيكون أيضا[٣] فى الإنسان الواحد المستكن البانى غايته بما هو مستكن غير غايته بما هو بان.

١ـ يحتمل أن يكون صفة للاستكنان وضمير هو راجع إلى الاستكنان، ويحتمل أن يكون صفة لمستبني البيت وضمير هو راجع إلى المستبني. وكذا الكلام في ضمير كونه، أي كون الاستكنان على الاحتمال الأول، أو كون المستبني على الاحتمال الثاني.

٢ـ والأوّل كما أنّ القوة الفاعلة للتصوير فاعل قريب مستكن في المادة غايته الصورة الإنسانية وهي صورة في المادة. والثاني كما أنّ مستبني البيت غايته الاستكنان ليست صورة في المادة والمستبني ليس مبدأ قريباً للحركة.

٣ـ والفرق بين هذا وما قال: «مثل أن يكون الإنسان ...» غير واضح.

وإذ قد تقرر هذا فنقول : أما فى القسم الأول فإن للغاية نسبة إلى أمور كثيرة هى قبلها فى الحصول بالفعل والوجود ، لأن لها نسبةً إلى الفاعل ونسبةً إلى القابل ، وهو بالقوة ، ونسبةً إلى القابل وهو بالفعل قابل ، ونسبةً إلى الحركة ، فهى بقياسها إلى الفاعل غاية وبقياسها إلى الحركة نهاية وليست بغاية ، لأن الغاية التى لأجلها الشىء ويؤمّها[١] الشىء لايبطل[٢] مع وجودها الشىء ، بل يستكمل بها الشىء والحركة تبطل مع انتهائها ، وهو بقياسه إلى القابل[٣] المستكمل به وهو بالقوة خيرٌ يصلحه ؛ لأن الشر هو العدم لكماله ، والخير الذى يقابله هو الحصول والوجود بالفعل ، وبالقياس[٤] إلى القابل وهو بالفعل صورة .

وأما الغاية التى بحسب القسم الثانى فبيِّنٌ أنها ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هى نفس نهاية الحركة ، وقد بان أنها تكون صورة أو عرضاً فى الفاعل ، ويكون لامحالة قد خرج بها الفاعل من الذى بالقوة إلى الذى بالفعل ، والذى بالقوة هو لأجل العدم الذى يقارنه شر ، والذى بالفعل هو الخير الذى يقابله . فتكون إذن هذه الغاية خيراً بالقياس إلى ذات الفاعل ، لا إلى ذات القابل ، فإذا نسبت إلى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية ، وإذا نسبت إليه من جهة ما هو خارج بها من القوة إلى الفعل

١ـ يقصد .

٢ـ خبر «إنّ» .

٣ـ الضميران راجعان إلى الغاية ، والتذكير باعتبار الخبر وهو «خير» . وفي المطبوعة المصرية : «هي بقياسها» مكان «هو بقياسه» ، ولكن النسخ الخمس المخطوطة عندنا موافقة لما في المتن واخترناه .

٤ـ أي الغاية بالقياس ... .

ومستكمل كانت خيراً إذا كان ذلك الخروج من القوة إلى الفعل فى معنى نافع فى الوجود أو بقاء الوجود، وكانت الحركة طبيعية أو اختيارية عقلية، وأما إن كانت تخييلية فليس يجب أن يكون خيراً حقيقياً بل قد يكون خيراً مظنوناً، فيكون إذن كل غاية فهى باعتبارٍ غايةٌ وباعتبارٍ آخر خيرٌ إما مظنون وإما حقيقى، فهذا هو حال الخير والعلة التمامية.

وأما حال الجود[١] والخير فيجب أن يعلم أن شيئا واحدا له قياس إلى القابل المستكمل به وقياس إلى الفاعل الذى يصدر عنه، وإذا كان قياسه إلى الفاعل الذى يصدر عنه بحيث لايوجب أن يكون الفاعل منفعلا[٢] به أو بشىء يتبعه كان قياسه إلى الفاعل جوداً وإلى المنفعل خيراً، ولفظة الجود ومايقوم مقامها موضوعها الأول فى اللغات إفادة المفيد لغيره فائدة لايستعيض[٣] منها بدلاً، وأنه إذا استعاض منها بدلا قيل له مبايع أو معاوض وبالجملة معامل، ولأن الشكر والثناء والصيت[٤] وسائر الأحوال المستحسنة لاتعد عند الجمهور من الأعواض، بل إما جواهر وإما أعراض يقررونها[٥] فى موضوعات يظن[٦] أن المفيد غيره فائدة يربح منها شكراً هو أيضاً جواد وليس مبايعاً ولامعاوضاً، وهو فى الحقيقة معاوض، لأنه[٧] أفاد واستفاد

١ـ الجود هو إفادة ماينبغي لالعوضٍ. راجع الفصل الخامس من النمط السادس من الإشارات، والتعليقات للشيخ ص٢٢، و الأسفار، ج٣، ص٨٤.

٢ـ مثل الواجب تعالى فإنّه يفعل الأشياء ولاينفعل عنها.

٣ـ اي لايطلب عوضاً لتلك الفائدة.

٤ـ الصيت: شهرت، آوازه، ذكر جميل.

٥ـ اي عند الجمهور الأعواض إما جواهر وإما أعراض.

٦ـ معلّل بقوله: «ولأنّ الشكر ...».

٧ـ اي المفيد الذي يربح شكراً.

سواء[١] استفاد عوضاً مالياً إما من جنسه وإما من غير جنسه ، أو شكراً أو ثناء تفرّج به ، أو استفاد أن صار فاضلا محموداً بأن فعل ما هو أولى وأحرى الذى لولم يفعله لم يكن جميلَ الحال فى فضيلته .

لكن الجمهور لايعدون هذه المعانى فى الأعواض ، فلايمتنعون عن تسمية من يحسن إلى غيره بشىء من هذه الخيرات المظنونة أو الحقيقية التى يحصل له بذلك ثناء جواداً ، ولو فطنوا لهذا المعنى لم يسموه جواداً ، إذ الواحد منهم إذا أحسن إليه لغرض وإن كان شيئاً غير المال ففطن له استخف المنة أو أنكرها وأبى أن يكون المحسنَ إليه جواداً إذ كان فعله لعلةٍ .

فإذا تحقق وحصل[٢] معنى الجود كان إفادة الغير كمالا فى جوهره أو فى أحواله من غير أن يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه فكل[٣] فاعل يفعل فعلا لغرض يؤدى إلى شبه عوض فليس بجواد ، وكل مفيدٍ للقابل صورة أو عرضاً وله غاية أخرى تحصل بالخير الذى أفاده إياه فليس بجواد .

بل نقول : إن الغرض والمراد فى المقصود لايقع إلّا للشىء الناقص الذات ، وذلك لأن الغرض إما أن يكون بحسب نفسه فى ذاته أو بحسب مصالح ذاته[٤] أو بحسب شىء آخر فى ذاته أو فى مصالحه ، ومعلوم أنه إن كان غرضه بحسب ذاته أو بحسب مصالح ذاته وبالجملة بحسب أمر يعود على[٥] ذاته

١ـ دفع دخل ، كأنّه يقال : الشكر ليس استفادة مالياً ، فقال : سواء .... .

٢ـ «فإذا حقّق وحصل» أكثر النسخ .

٣ـ جواب «فإذا» .

٤ـ بأن لايكون بدونه كاملاً .

٥ـ «العود» إن عدّي بإلى كان بمعنى الرجوع ، وإن عدّي بعلى كان بمعنى العطف والمنفعة والفضل والرحمة ومنه ما في الأدعية المأثورة عن النفوس المقدسة : «إلهي عد عليّ بفضلك ورحمتك» .

بعائدة ما فذاته ناقصة فى وجودها أو فى كمالاتها. وإن كان بحسب شىء آخر فلايخلو إما أن يكون صدور ذلك المعنى عنه إلى غيره بحيث كونه عنه له ولاكونه عنه بمنزلة[١]، حتى أنه لو لم يصدر عنه ذلك الخير الذى هو خير بحسب غيره كانت حاله من كل جهةٍ كحاله لو صدر عنه ذلك فلم يكن ذلك أجمل به وأحسن به وأجلب لمحمدة أو غيرها من الأعراض الخاصة فى ذاته ولاضده[٢] غير الأجمل به وغير الجالب إليه محمدةً أو غيرها من الأغراض المأثورة والنافعة، وحتى لو لم يفعل ذلك لما ترك ما هو الأولى والأحسن به فيكون لاداعى له إلى ذلك ولامرجح لأن يصدر عنه ذلك الخير إلى غيرُه[٣] على مقابله[٤]. ومثل هذا إن لم يكن شيئاً يصدر عن طبع وعن إرادة ليست على سبيل إجابة[٥] داع بل على وجه آخر سيوقف عليه فلايكون[٦] مصدراً لأمر من الأمور عن علة من العلل.

بل[٧] يجب أن يكون الأولى بالفاعل القاصد بالقصد المذكور أن يكون أنما يفيض خيراً على غيره، لأنه أولى به وضده غير الأولى به، ويرجع آخر الأمر إلى غرض يتصل بذاته ويعود على ذاته ويرجع إلى ذاته، وحينئذ

١ـ اى بمنزلة واحدة.

٢ـ أي لم يكن أجمل ولاضدّه غير الأجمل.

٣ـ أي التقابل.

٤ـ متعلق بقوله: «ولامرجّح» أي لامرجّح لذلك الصدور على مقابل ذلك الصدور أي عدم الصدور، فقوله «على مقابله» اضيفت كلمة «مقابل» إلى الضمير، والمصدرية تصحيف.

٥ـ وهو في واجب الوجود كذلك.

٦ـ خبر «إن لم يكن».

٧ـ هذا عديل «إمّا» في قوله آنفاً «فلايخلو إمّا أن يكون صدور ذلك المعنى ...» فتبصّر.

لا يكون وجود ذلك الغرض ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس إلى ذاته وكمالات ذاته ومصالحها، بل يكون كونُه عن ذاته كونَ الأغراض التى تختص بذاته فيعود إلى أن ذاته تنال بذلك كمالاً وحظاً خاصاً. و لذلك فإن سؤال اللم لايزال يتكرر إلى أن يبلغ المبلغ الراجع إلى الذات. مثاله إذا قيل للفاعل: لم فعلت كذا؟ فقال: لينال فلانٌ غرضاً فيقال له: ولم طلبت أن ينال فلان غرضاً؟ فقال: لأن الإحسان حسن لم يقف السؤال بل قيل: ولم تطلب ماهو حسن؟ فإذا أجيب حينئذ بخير يعود إليه أو شر ينتفى عنه وقف السؤال، فإن حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب بذاته مطلقاً.

فأما الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن إلى الغير، والغم بما يقع من التقصير وغير ذلك فهى أغراض خاصة للفاعل ودواع يذم عاصيها[١] أو تنحط به منزلة كماله.

فالجود هو إفادة الغنى فى جميع الجهات عن الإفادة كمالا[٢] فيكون ذلك المعنى بالقياس إلى القابل خيراً وبالقياس إلى الفاعل جوداً، وكل إفادة كمال فإنه يكون بالقياس إلى القابل خيراً، سواء كان بعوض أو لابعوض ولايكون بالقياس إلى الفاعل جوداً إلّا أن يكون لابعوض.

فهذا هو البيان لحقيقية الخير والجود.

وقد تكلّمنا على العلل وأحوالها، وبقى أن نجمل فيها القول فنقول: إن هذه العلل الأربع وإن كان يظن بها أنها لاتجتمع فى كثير من الأمور الموجودة

١ـ «عاملها» نسخة.

٢ـ مفعول «إفادة».

الترتيب فى العلوم، فإن الأمور التى لاتتحرك[١] والتعليميات[٢] لايظن أن فيها فاعلاً أى مبدأ حركة، ولا أيضاً يظن أن فيها غاية لأن الغاية يظن أنها للحركة، ولاأيضا لها مادة بل إنما يبحث عن صورها، فلذلك استخف بها[٣] من استخف[٤]، قائلا: إنها لاتدل على علة تمامية، فالنظر فيها[٥] لهذا العلم لا أن علماً واحداً يتناولها كما للمتقابلات فليست متقابلة، ولكن لأن علماً واحداً بالوجه الذى[٦] به هذا العلم واحدا يشرح أمرها، وذلك لأنا وان سلمنا أن هذه العلل لاتجتمع فى العلوم كلها حتى تكون من الأمور العامة الواقعة فى موضوعات للعلوم مختلفة، فإنها أيضاً قد توجد فى علوم متفرقة، ولو كانت أيضا فى علم واحد لم يكن فى منة صاحب ذلك العلم كالطبيعى مثلا الذى فى صناعته هذه المبادئ[٧] كلها أن يثبتها، لأنها مبادئ للعلم الطبيعى ويتكلم فيما يعرض لها على أنه ليس الأمر كذلك[٨]. فليس كل فاعل مبدأ حركة على ما قيل، فالأمور التعليمية فى طبائعها أنما يجب وجودها بغيرها[٩]، وطبائعها لاتفارق المادة وإن جردت عن المادة فى الوهم فقد يلزمها فى الوهم من القسمة ومن التشكل مايكون بسبب المادة، ويكاد أن

١ـاي المجردات.

٢ـاي الأعراض.

٣ـاستخف بها اي بالأمور التي لاتتحرّك والتعليميات.

٤ـمن استخف صورتها. خ ل.

٥ـ اي في العلل الأربع.

٦ـاي بالوجه الذي هو الوجود.

٧ـاي العلل الأربع.

٨ـأي ليس كذلك ان لايكون في الأمور التي لاتتحرّك، والتعليميات فاعل ولاغاية.

٩ـوذلك الغير هو العلة الفاعلية.

تكون المقادير هيوليات[١] قريبة للأشكال المقدارية والوحدات أيضا للعدد، والعدد لخواص العدد، فهذه يوجد لها مبدأ فاعلى ومبدأ قابلى وحيث كانا كان تمام، والتمام هو الاعتدال، والتحديد والترتيب التى بها يكون لها مايكون من الخواص، وإنما هى لأجل ان يكون[٢] على ما هى عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد، فإن منع أن يكون هذا تماما اى غاية حركة فلايمنع أن يكون خيرا ويكون علة غائية لأنه خير، وهناك أيضا إنما كان علة لأنه خير ثم كان اتفق لذلك الخير إن كان تماما لحركة إذ كان السبيل إليه بحركة.

ولولا أن الخواص واللواحق التى لهذه هى غايات تتادى إليها مباديها[٣] لما كان الطالب يطلبها فى المواد لتلك الغايات، فان الصانع يحرك المادة إلى أن تكون مستديرة، ولاتكون الغاية هى الاستدارة نفسها بل شىء من خواصها ولواحقها فتطلب الدائرة لها، فقد صارت هذه العلل أيضا مشتركة فيجب أن ينظر فيها صاحب هذا العلم[٤]؛ وليس انّما ينظر فى المشترك فقط بل ينظر فيما يخصّ علما علما[٥]، لكنه مبدأ لذلك العلم[٦] وعارض للمشترك، فإنّ هذا العلم قد ينظر فى العوارض المخصّصة للجزئيات إذا كانت لذاتها و أوّلاً وكانت لم تتادّ بعدُ إلى أن تكون اعراضا ذاتية لموضوعات

١ـاي مبدا قابلي.
٢ـاي ان يكون ذلك الشيء، فهذه الخواصّ تتحقق له لاجل ذلك الترتيب والاعتدال.
٣ـ«هيئاتها» نسخة.
٤ـاي الإلهي.
٥ـاي يبيّن علل كلّ علم على حدة وبراسها.
٦ـاي لذلك العلم المحض كالطبيعي مثلاً.

العلوم الجزئية[١] .

ولو كانت هذه[٢] علوما مفردة لكان أفضلها علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة ، والآن فذلك أيضا أفضل أجزاء هذا العلم ، أعنى العلم الناظر فى العلل الغائية للأشياء .

١ـ وإلّا فلابدّ أن يبحث عنه في تلك العلوم الجزئية .

٢ـ أي العلل الأربع .

المقالة السابعة

وفيها ثلاثة فصول :

الفصل الأوّل من المقالة السابعة

فى لواحق الوحدة من الهوهوية وأقسامها ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف وأصناف التقابل المعروفة

يشبه أن يكون قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا فى الأمور التى تختص بالهوية من حيث هى هوية أو تلحقها .

ثم الواحد والموجود قد يتساويان فى الحمل على الأشياء حتى أن كل ما يقال إنه موجود باعتبار يصح أن يقال له إنه واحد باعتبار ، وكل شىء فله وجود واحد ولذلك ربما ظن أن المفهوم منهما واحد وليس كذلك ، بل هما واحد بالموضوع أى كل ما يوصف بهذا يوصف بذاك ، ولو كان المفهوم من الواحد من كل جهة مفهوم الموجود لما كان الكثير من حيث هو كثير موجوداً كما ليس واحداً ، وإن كان يعرض له الواحد أيضا ، فيقال للكثرة إنها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هى كثرة .

فحرىٌّ بنا أن نتكلم أيضا فى الأمور التى تختص بالوحدة ومقابلاتها أى الكثرة مثل الهوهوية والمجانسة والموافقة والمساواة والمشابهة ومقابلاتها ، بل الكلام فى الجانب المقابل لها أكثر ، فإن الوحدة متشابهة وما يضادها متفنن

متشعب، فالهوهو هو أن يحصل للكثرة وجه وحدةٍ من وجه آخر، فمن ذلك ما بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض فكما يقال هناك واحد يقال ههنا هو هو، وما كان هو هو فى الكيف فهو شبيه، وما كان هو هو فى الكم فهو مساو، وما كان هو هو فى الإضافة يقال له مناسب، وأما الذى بالذات فيكون فى الأمور التى تقوِّم الذات، فما كان هو هو فى الجنس قيل مجانس، وما كان هو هو فى النوع قيل مماثل. وأيضا ما كان هو هو فى الخواص يقال له مشاكل. ومقابلات هذه معروفة من المعرفة بهذه.

ومقابل الهوهو على الاطلاق الغيرُ. والغيرُ منه غيرٌ فى الجنس ومنه غيرٌ فى النوع، وهو بعينه الغير بالفصل، ومنه غيرٌ بالعرض، ويجوز أن يكون الغير بالعرض شيئا واحدا هو غير لنفسه من وجهين[1]. وأما الآخر فاسم خاص فى الاصطلاح للمخالف بالعدد، والغير يفارق المخالف بأن المخالف يخالف بشىء، والغير قد يغاير بالذات، والمخالف أخص من الغير وكذلك الآخر. والأشياء المتغايرة بالجنس الأعلى إذا كانت مما يحل المواد فنفس تغايرها بالجنس الأعلى لايوجب أن لايجتمع فى مادة واحدة.

وأما المتغايرات التى تختلف بالأنواع تحت الأجناس القريبة التى دون الأعلى فيستحيل ألبتة أن تجتمع فى موضوع واحد، وكل الأشياء التى لاتجتمع فى موضوع واحد من جهةٍ واحدةٍ فى زمانٍ واحد فإنها تسمى متقابلات وقد علمت فى المنطق عددها وخاصياتها. فالقنية والعدم منها تدخل بوجه تحت التناقض، والأضداد تدخل بوجه تحت العدم والقنية. ووجه دخول العدم تحت السالبة غيرُ وجه دخول الضد تحت العدم.

---

١ ـ مثل المعالج والمتعالج.

ولكن يجب أن يعلم أن العدم يقال على وجوه: فيقال لما من شأنه أن يكون لموجودما وليس له، لأنه ليس من شأنه أن يكون له، وإن كان من شأنه أن يوجد لأمر ما كالبصر فإنه من شأنه أن يكون لشيء ما، ولكن الحائط ليس من شأنه أن يكون البصر له. ويقال لما من شأنه أن يكون لجنس الشيء وليس للشيء ولا من شأنه أن يكون له كان[1] جنسا قريبا أو بعيدا. ويقال لما من شأنه أن يكون لنوع الشيء وليس من شأنه أن يكون لشخصه كالأنوثة. ويقال لما من شأنه أن يكون للشيء وليس له مطلقا أو في وقته أو لأن وقته لم يجئ كالمرد أو لأن وقته قد فات كالدرد. والضرب الأول يطابق السالبة مطابقة شديدة وأما الوجوه الأخرى فتخالفها، ويقال عدم لكل فقد بالقسر، ويقال عدم لما يكون قد فقد الشيء[2] لابتمامه، فإن الأعور لا يقال له أعمى ولا أيضا هو بصير مطلق لكن هذا إنما يكون بالقياس إلى الموضوع البعيد أعني الإنسان لا العين.

ثم إن العدم يحمل عليه السلب ولا ينعكس. وأما العدم فلا يحمل على الضد لأنه: ليس المرارة عدم الحلاوة، بل هو شيء آخر مع عدم الحلاوة، فإن العدم وحده قد يكون في المادة وقد يكون مصاحبا لذات توجب في المادة عدم ذات أخرى أو لا يكون إلّا مع العدم. وهذه هي الأضداد، وليس السبب في تقابلها تغاير الأجناس فقد بينا ذلك، بل السبب في ذلك أن ذواتها في حد أنفسها وحد فصولها تتمانع عن الاجتماع وتتفاسد، وإذ ليس شئ من الأجناس العالية بمتضادة فيجب أن تكون الأضداد الحقيقية

١ـأي أعمّ من أن يكون ذلك الجنس قريباً أو بعيداً.

٢ـفي بعض النسخ: «فقد الشيء بتمامه» ومآلهما واحد، فتبصّر.

واقعة فى الجنس، وأن يكون جنسها واحدا، فيجب أن تكون الأضداد تتخالف بالفصول، فتكون الأضداد من جملة الغير فى الصورة[1] مثل السواد والبياض تحت اللون، والحلاوة والمرارة تحت الذوق.

وأما الخير والشر فليسا بالحقيقة أجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواطئ فيه ولا الشر، ومع ذلك فالشر فى كل شىء يدل بوجه ما على عدم الكمال الذى له، والخير على وجوده، فبينهما مخالفة العدم والوجود. وأما الراحة والألم وأمثال ذلك فإنها تشترك فى غير جنس الخير والشر وإنها تشترك فى المحسوس أو فى المتخيل وغير ذلك، فليست أنواعا للخير والشر ويشبه أن يكون أهل الظاهر من النظر عمدوا إلى الأشياء التى هى متضادة ولها أجناس قريبة تدخل فيها، وطبقة منها موافقة للحاسة أو العقل وطبقة مخالفة لأيهما كان، فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا أحدهما جنسا لطبقة، والآخر للطبقة الأخرى، وليس الواجب كذلك، بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم لأنها ليست للأشياء فى أنفسها بل بالإضافة[2].

ثم إن الأمور الموافقة والمخالفة إذا جعلا كطبيعتين وجد لهما أشياء يصلح أن تجعل بحسب الاعتبارات المختلفة كالأجناس لها فإنها قد تدخل فى جملة الأفعال والانفعالات من جهة، وفى الكيفيات من جهة أخرى، وفى المضافات باعتبارات أخرى، فإنها من حيث هى صادرة من أشياء هى افعال، ومن حيث هى حاصلة عن أشياء فى أشياء هى انفعالات، ومن

١ـ اي في الفصل.

٢ـ كالحلاوة والمرارة فإنّهما اجناس حقيقية وتعرض لهما المخالفة والموافقة فلاتكون الموافقة والمخالفة ضدين حقيقيين بل باعتبار معروضهما.

حيث تتقرر منها هيآت قارة فى حواملها فهى من الكيفيات، ومن حيث إن الموافق موافق لموافقه فهى من المضاف، فاذا كان اسم الموافقة والمخالفة مصروفا إلى أحد هذه المعانى بعينه دخل فى الجنس الخاص له. لست أقول إن شيئا واحدا يدخل فى أجناس مختلفة فهذا مما نحرّمه، بل كل اعتبار هو شىء آخر وهو الداخل فى جنس آخر ولا هذه بالحقيقة أجناس بل كأجناس لأنها أمور مركبة من معنى ومن فعل أو انفعال أو إضافة أو غير ذلك، ويشبه أن تكون فى ذواتها كيفيات وتكون سائر الاعتبارات تلزمها، ثم مع الاجتهاد كله فى أن تجعل الموافقة والمخالفة مما يسندهما إلى الأجناس العالية فإن لتلك الطبائع الأضداد التى جعلت طبيعتين أجناسا حقيقية غير الموافقة والمخالفة هى تدخل فيها وقد علمت هذا فى موضعه.

وأما القول بوجود الضدين فى جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو أيضاً قول متوسع فيه، فإن الشجاعة فى نفسها كيفية، وهى باعتبار ما تكون فضيلة، وكذلك التهور فى نفسه كيفية، وباعتبارٍ ما يكون رذيلة، فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس لهذه الكيفيات، كما أن الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروائح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها. فالشجاعة فى ذاتها لاتضاد التهور ولا الجبن وإنما المتضادان هما التهور والجبن الداخلان فى باب الملكة من الكيف، وأما الشجاعة فتقابل اللاشجاعة كما قلنا فى المساوى وما يقابله، ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن، فإن ضادت الشجاعةُ التهوّرَ فتضادّه لا لطبيعة ذاتها بل إنما تَضادّه لعارض فيها هو أن هذه محمودة وفضيلة ونافعة. وذالك مذموم ورذيلة وضار.

فالأضداد بالحقيقة هى التى تتفق فى الجنس وتتفق فى الموضوع الواحد،

فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا من غير استحالة فى غيرهما، ومنها ما يكون الموضوع يستحيل أولاً فى غيرهما حتى يعرض له أحدهما فإن مزاجا ما يحلو به الشىء، فإذا أمرّ احتاج إلى مزاج آخر وليس كذلك الحال فى استحالة الحارّ إلى البرد.

ولما كان الضدان يكونان فى الجنس فلايخلو إما أن يكون عدم كل واحد منهما فى طبيعة الجنس يلزمه الآخر فقط فيكون لاواسطة بينهما، وإما أن يكون ليس كذلك. فلايخلو: إما أن تكون مخالفة تلك الكثرة للواحد منهما مخالفة واحدة ليس مخالفة بعضها لبعض أقل أو أكثر أو يكون ذلك مختلفا، فإن كان مختلفا فى ذلك فيكون بعضها أقرب إلى مشابهته والأقرب إلى المشابهة فيه شىء من صورته وبعضها فى غاية الخلاف له فيكون الضد ذلك ويكون التضاد غاية الخلاف للمتقابلات المتفقة الجنس والمادة، وذلك لأنه يصدق أن يقول غاية الخلاف من حيث كان متوسطا وحيث لم يكن، لأنه إن كان اثنان كل واحد منهما فى غاية البعد عن الآخر فالتضاد خلاف تام، ولذلك فإن ضد الشىء واحد.

وأما إن جَعَل جاعلٌ غايةَ الخلاف والبعد قد يقع بين الواحد وبين آخرين اثنين مخالفين فذلك محال، لأن التخالف بين الواحد وبينهما إما أن يكون فى معنى واحد من جهة واحدة فتكون المخالفات للواحد من جهة واحدة متفقة فى صورة الخلاف، ويكون نوعا واحدا لا أنواعا كثيرة.

وإما أن يكون فى جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد لاوجها واحدا، فلايكون ذلك بسبب الفصل الذى إذا لَحِقَ الجنسَ فعل ذلك النوع من غير انتظار شىء وخصوصا فى البسائط وقد علمت هذا، بل يكون من جهة لواحق وأحوال تلزم النوع، وكلامنا فى نمط واحد من التضاد وفى التضاد

الذى بالذات (ليس يعنى بقوله بالذات الجوهر أو الموضوع، بل يعنى به ما يقع به التضاد ولو كان كيفية أيضا[١])، فقد بان أن ضد الواحد واحد.

والمتوسط فى الحقيقة هو الذى مع أنه يخالف يشابه، فحينئذ يجب أن يكون الانتقال إليه أولاً فى التغير إلى الضد، فإن الأسود لذلك يغبر ويخضرّ ويحمر أولا ثم يبيض.

وقد يعرض للأضداد متوسطات بسلب الطرفين، فربما كان ذلك لعدم الاسم لِلمتوسط والمتوسط متوسط، ويعنى به متوسط حقيقى مثل اللاحار واللابارد، وإذا لم يكن للفاتر اسم فمثل هذا أيضا يكون فى الجنس، وإذا أخرج عن الجنس كقوله لاخفيف ولاثقيل فذلك ليس بالمتوسط الحقيقى إنما ذلك متوسط باللفظ، وأما الملكة والعدم فلايكون لهما فى الموضوع متوسط لأنهما هما الموجبة والسالبة بعينهما مخصصة بجنس أو موضوع، وأيضا فى وقت وحال، فتكون نسبة الملكة والعدم إلى ذلك الشىء والحال نسبة النقيضين إلى الوجود كله، وإذ لاواسطة بين النقيضين فكذلك لاواسطة بين العدم والملكة.

١ـمن قوله: «ليس يعنى به، إلى قوله: ولو كان كيفية ايضاً» حاشية أدرجت في المتن.

الفصل الثانى من المقالة السابعة

فى اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين فى المثل ومبادئ التعليميات والسبب الداعى إلى ذلك وبيان أصل الجهل الذى وقع لهم حتى زاغوا لأجله

قد حان لنا أن نتجرد لمناقضة آراءٍ قيلت فى الصور[1] والتعليميات والمبادىء المفارقة والكليات مخالفة لأصولنا التى قد قررناها، وإن كان[2] فى صحة ما قلناه وإعطائنا القوانين التى أعطيناها تنبيه مّا للمستبصر على

١ـ الصور هي المثل. وإطلاق الصور على المثل باعتبار انّ شيئية الشيء بصورته، ولمّا كانت المثل هي جهات وحدة أنواعها وغاياتها وجهات حسنها وبهائها كما أنّها أربابها ومفارقات نورية قائمة بأنفسها أُطلقت الصور عليها كأنّها هى الصور الحقيقية لاافراد أنواعها المادية لاختلاط هذه بغيرها بخلاف تلك لأنّها مفارقات بحسب ذاتها. وهذا كقوله تعالى: «إنّ الدار الآخرة لهي الحيوان» وهو الحيّ أي: الحيّ الحقيقي الأصيل هو.

٢ـ على هذه النسخة تكون كلمة «تنبيه مّا» اسم كان. وفي نسخة مصححة مقروءة كانت العبارة هكذا: «وإن كانت في صحة ... تنبّهاً للمستبصر»، فعلى هذه النسخة ضمير كانت راجع إلى الأصول، و «تنبّهاً» خبر لـ «كانت».

حلّ جميع شبههم وإفسادها ومناقضات مذاهبهم، لكنا مستظهرون بتكلف ذلك لأنفسنا لما نرجو أن تجرى فى ذلك من[١] فوائد نذكرها فى خلال مقاوماتنا إياهم يكون قد ذهب علينا فيما قدمناه وشرحناه.

ونقول: إن كل صناعة فإن لها ابتداء نشأةٍ تكون فيها نيئة[٢] فجة غير أنها تنضج بعد حين ثم إنها تزداد وتكمل بعد حينٍ آخر؛ ولذلك كانت الفلسفة فى قديمٍ مّا اشتغل بها اليونانيون خُطبية،[٣] ثم خالطها غلط وجدل، وكان السابق إلى الجمهور من أقسامها هو القسم الطبيعى، ثم أخذوا ينتبهون[٤] للتعليمى ثم للإلهى، وكانت لهم انتقالات من بعضها إلى بعض غير سديدة، وأول ما انتقلوا عن المحسوس إلى المعقول تشوشوا:

فظن قوم أن[٥] القسمة توجب وجود شيئين فى كل شىء، كانسانين فى معنى الإنسانية: إنسانٍ فاسد محسوس، وإنسانٍ معقول مفارق أبدى لايتغير، وجعلوا لكلٍ واحد منهما وجودا، فسموا الموجود[٦] المفارق

١ـ بيان ما في «لما نرجو».
٢ـ النيئ بالكسر: گوشت نيم پخته، الفِجّ بالكسر: ميوه خام، والفجّة عطف تفسيري.
٣ـ اي خطابية لابرهانية. ثمّ إنّ هذه الدعاوي من الشيخ رضوان الله عليه غير مسموعة.
٤ـ «يتنبّهون» خ.ل.
٥ـ قال القطب في «شرح حكمة الإشراق» ص٣٧٢: «أخبر الحكيم الفاضل والإمام الكامل زرادشت الآذربايجاني عنها في كتاب الزند حيث قال «: العالم ينقسم بقسمين: مينوي هو العالم النوراني الروحاني، وگيتي هو العالم الظلماني الجسماني ...».
٦ـ هذه التسمية بالنظر إلى انّ من شان المثال أن يكون أخفى من الممثّل، وتلك الصور أخفى من الصور الهيولانية بالنسبة إلينا. ولو نظر إلى انّ من شان المثال أن يكون أضعف من الممثّل كانت الصور النوعية الهيولانية أمثلة للصور النورية، كما أنّ الصور الذهنية أمثلة للصور المنطبعة. راجع «شرح حكمة الإشراق» للقطب، ص٢٥١ ـ ط١.

موجودا مثاليا، وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة هى المعقولة، وإياها يتلقى العقل، إذ كان المعقول أمرا لايفسد، وكل محسوس من هذه فهو فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه[١] وإياها تتناول.

وكان المعروف بفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان فى هذا الرأى ويقولان إن للإنسانية معنى واحداً موجوداً تشترك فيه الأشخاص ويبقى مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو إذن المعنى المعقول المفارق.

وقوم آخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة[٢] بل لمبادئها، وجعلوا الأمور التعليمية التى تفارق[٣] بالحدود مستحقة للمفارقة بالوجود[٤]، وجعلوا ما لايفارق بالحد من الصور الطبيعية لاتفارق بالذات، وجعلوا الصور الطبيعية

١ـاي تقصد نحو هذه الصور المفارقة المعقولة، وتتناول العلوم والبراهين إيّاها اي تلك الصور؛ وذلك لأنّ العلوم والبراهين لاتتناول الجزئي من حيث هو جزئي، لأنّ الجزئي لايكون كاسباً ولامكتسباً.

واعلم انّ قولهم: «إنّ القسمة توجب وجود شيئين في كلّ شيء أنّما يتراءى في بادئ النظر أنّه يستقيم على نظر فيلسوف إلهي بعد ما علم بالبراهين القاطعة من قاعدة إمكان الأشرف ومن طريق الحركة ومن طريق لزوم المصوّر والجامع للصور الجسمية ومن طريق حكم السنخية بين العلة ومعلولها، وإلّا فمجرد النظر إلى نوع طبيعي كالإنسان والإبل والنخل مثلاً لايوجب القسمة المذكورة وارجع إلى فطانتك السليمة وتأمّل في معنى نوع من الأنواع الطبيعية من حيث هو فانظر هل يوجب صرف ذلك المعنى تلك القسمة. ولكن إنّ هيٰهنا دليلاً على ذلك ذكره الرازي في المباحث. ولابأس بنقله ونقده قال: ص ١١٠، ج١، ط حيدر آباد دكن.

٢و٣ـاي عن المادة.

٤ـاي بالوجود الخارجي.

انما تتولد بمقارنة تلك الصور التعليمية للمادة؛ كالتقعير فإنه معنى تعليمى، فإذا قارن المادة صار فطوسةً، وصار معنى طبيعيا، وكان للتقعير من حيث هو تعليمى ان يفارق ولم يكن له من حيث هو طبيعى ان يفارق.

وأما افلاطون فاكثر ميله إلى أن الصور هى المفارقة، وأما التعليميات فإنها عنده معان بين الصور والماديات، فإنها وإن فارقت[١] فى الحد فليس يجوز أن يكون عنده بُعدٌ قائم لا فى مادة[٢]، لأنه يكون إما أن يكون متناهيا أو غيرمتناه، فإن كان غيرمتناه وذلك يلحقه لأنه مجرد طبيعة كان حينئذ كل بُعدٍ غيرمتناه، فإن لحقه[٣] لأنه مجرد عن المادة كانت المادة مفيدة للحصر والصورة، وكلا الوجهين محال، بل وجود بُعد غيرمتناه محال، وإن كان[٤] متناهيا فانحصاره فى حد محدود وشكل مقدر ليس إلّا لانفعال[٥] عرض له من خارج لالنفس طبيعته، ولن تنفعل الصورة إلّا لمادتها فتكون مفارقة وغيرمفارقة، وهذا محال فيجب أن تكون متوسطة.

وأما الآخرون فإنهم جعلوا مبادىء الأمور الطبيعية أمورا تعليمية؛ وجعلوها المعقولات بالحقيقة، وجعلوها المفارقات بالحقيقة، وذكروا أنهم إذا جردوا الأحوال الجسمانية عن المادة لم تبق إلّا عِظاماً وأشكالاً وأعداداً،

١ـاي عن المادة.

٢ـاى يكون البعد مجرداً، وفي اوّل شرح المحقق الطوسي على الفصل الحادى عشر من النمط الأوّل من الإشارات في تناهي الأبعاد: «وهذه حجة عوّل عليها افلاطون في انّ الأبعاد لاتفارق المادّة» فراجع.

٣ـاي فإن لحق غير المتناهي البعد لانّ البعد مجرّد عن المادة.

٤ـاي وإن كان البعد المجرّد متناهياً، فهذا هو الشقّ الاول من الترديد أُخّر عن الثاني.

٥ـ الانفعال هيٰهنا هو انقطاع الطرفين بل الاطراف.

وذلك لأن المقولات التسع فإن الكيفيات الانفعالية والانفعالات منها والملكات والقوة واللاقوة أمور تكون لذوات الانفعالات والملكات والقوى، وأما الإضافة فمما يتعلق بأمثال هذه فهى أيضا مادية، فيبقى الأين وهو كميّ، ومتى وهو كميّ، والوضع وهو كميّ، وأما الفعل والانفعال فهو مادى، فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكميّ فهو متعلق بالمادة، والمتعلق بالمادة مبدؤه ما ليس يتعلق بالمادة، فتكون التعليميات هى المبادئ، وتكون هى المعقولات بالحقيقة، وسائر ذلك غير معقول، ولذلك فليس واحد يحد اللون والطعم وغير ذلك حداً يعبأ به وإنما هو نسبة إلى قوة مدركة فلايعقلها عندهم العقل إنما يتخيلها الخيال تبعا للحس.

قالوا وأما الأعداد والمقادير وأحوالها فهى معقولة لذاتها فهى إذن المفارقة، وقوم جعلوها مبادئ ولم يجعلوها مفارقة، وهم أصحاب فيثاغورث[1]، وركبوا كل شىء من الوحدة والثنائية، وجعلوا الوحدة فى حيّز الخير والحصر[2]، وجعلوا الثنائية فى حيز الشر وغير الحصر.

وقوم جعلوا المبادئ الزائد والناقص والمساوى، وجعلوا المساوى مكان الهيولى؛ إذ عنه الاستحالة إلى الطرفين.

وقوم جعلوه مكان الصورة، لأنها المحصورة المحدودة ولا حدّ للزائد والناقص.

ثم تشعّبوا فى أمر تركيب الكل من التعليميات، فجعل بعضهم العدد

١ـفي نزهة الارواح للشهرزوري: «فيثاغورث الحكيم المتألّه ... استخرج بذكائه الموسيقى واوقعها تحت النسب العددية، وادّعى انّه استفادها من مشكاة النبوّة، وله في نضد العالم وتركيبه على خواصّ العدد ومراتبه أمور عجيبة واغراض بعيدة».

٢ـاي بدون شركة الغير.

مبدأ للمقدار، فركّب الخط من وحدتين والسطح من أربع وحدات. وبعضهم جعل لكل واحد منهما حيزا على حدة، وأكثرهم على أن العدد هو المبدأ، والوحدة هي المبدأ الأول، وأن الوحدة والهوية متلازمتان أو مترادفتان، وقد رتبوا العدد وإنشاءه من الوحدة على وجوه ثلاثة: أحدها على وجه العدد العددي. والثاني على وجه العدد التعليمي. والثالث على وجه التكرار. أما وجه العدد العددي فجعلوا الوحدة في أول الترتيب، ثم الثنائية، ثم[١] الثلاثية. وأما العدد التعليمي: فجعلوا الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث، فرتّبوا العدد على توالي وحدةٍ وحدةٍ. وأما الثالث فجعلوا إنشاء العدد بتكرار وحدة بعينها لا باضافة أخرى إليها.

والعجب من طائفة فيثاغورثية ترى أن العدد يتألف من وحدة وجوهر؛ إذ الوحدة لاتقوم وحدها، فإنها وحدة شيء، والمحل جوهر، وحينئذ يكون التركيب، فتكون الكثرة[٢]. ومن هؤلاء من يجعل لكل رتبة تعليمية من العدد صورة مطابقة لصورة موجودة فيكون عند التجريد رتبة عدد وعند الخلط بالمادة صورة إنسان أو فرس، وذلك المعنى الذي أشرنا إليه فيما سلف. وقوم يرون أن بين هذه الصور العددية وبين المثل فرقا، ومن هؤلاء من جعلها متوسطات على ما سلف قبل.

وأكثر الفيثاغورسيين يرون أن العدد التعليمي هو المبدأ ولكنه غير مفارق، ومنهم من يجوّز تركيب الصور الهندسية من الآحاد فيمنع تنصيف المقادير، ومنهم من لايرى بأسا بأن تكون التعليميات مركبة من

١ـ اي المجموع من الواحد والاثنين.

٢ـ اي فلاتكون وحدة.

أعداد يعرض لها بعد التركيب أن تنقسم إلى غير النهاية، ومنهم من يجعل الصور العددية مباينة للصور الهندسية.

وأنت إذا فكرت وجدت أصول أسباب الغلط فى جميع ما ضل فيه هؤلاء القوم خمسةً:

أحدها ظنهم أن الشىء إذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره كان مجردا فى الوجود[١] عنه، كأنّه إذا التفت إلى الشىء وحده ومعه قرين التفاتا خلا عن الالتفات إلى قرينه فقد جعل غير مجاور لقرينه[٢]، وبالجملة إذا نظر إليه لابشرط المقارنة فقد ظن أنّه نظر إليه بشرط غير المقارنة، حتى أنما صلح أن ينظر فيه لأنه غير مقارن بل مفارق، فظن لهذا أن المعقولات الموجودة فى العالم لما كان العقل ينالها من غير أن يتعرض لما يقارنها أن العقل ليس ينال إلّا المفارقات منها وليس كذلك، بل لكل شىء من حيث ذاته اعتبار، ومن حيث إضافته إلى مقارن اعتبار آخر.

فإنا إذا عقلنا صورة الإنسان مثلا من حيث هى صورة الإنسان وحده فقد عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته، ولكن حيث عقلناه فليس يجب أن يكون وحده مفارقا فإن المخالط من حيث هو هو غيرٌ مفارقٌ[٣] على جهة السلب لاعلى جهة العدول[٤] الذى يفهم منه المفارقة بالقوام وليس يعسر علينا أن نقصد بالإدراك أو بغير ذلك من الأحوال واحدا من الاثنين ليس من شأنه أن يفارق صاحبه قواما وإن فارقه حدا ومعنى وحقيقة، إذ كانت حقيقته

١ـاي في الخارج.

٢ـاي في الوجود.

٣ـقد صحّح السيد السند الداماد «غيرٌ مفارقٌ» بالضم والتنوين في الراء والقاف.

٤ـلأنّ المعدولة تقتضي وجود الموضوع بخلاف السالبة.

غير مدخولة في حقيقة الآخر، إذ المعية توجب المقارنة لا المداخلة في المعاني.

والسبب الثاني غلطهم في أمر الواحد[١]، فإنّا إذا قلنا إن الإنسانية معنى واحد لم نذهب فيها إلى أنها معنى عدديٌّ واحدٌ وهو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثر بالإضافة كأب واحد يكون لكثيرين، بل هو كالآباء لأولاد متفرقين، وقد استقصينا الكلام في هذا في موضع أخر. فهؤلاء لم يعلموا أنا نقول الأشياء كثيرة إن معناها واحد، ونعني بذلك أنّ أيّ واحد منها لو توهمناه سابقا إلى مادة هي بالحالة التي للأخرىٰ[٢]، كان يحصل منها هذا الشخص الواحد، وكذلك أيّ واحد منها سبق إلى الذهن منطبعا فيه كان يحصل منه هذا المعنى الواحد، وإن كان إذا سبق واحد تعطّل الآخر فلم يعمل شيئا لاكالحرارة التي لو طرأت على مادة فيها رطوبة أثّرت معنى آخر أو تعرضت لذهن سبق إليها معنى رطوبةٍ ومعقولُها لَفَعَلتْ معنى آخر، فلو أنهم فهموا معنى الواحد في هذا لكفاهم. ذلك ما أضلهم.

والثالث جهلهم بأن قولنا: إن كذا من حيث هو كذا شيءٌ آخرُ مباينٌ في الحدله قولٌ متناقضٌ[٣]، كقول المسئول الغالط إذا سئل هل الإنسان من حيث هو إنسان واحد أم كثير؟ فقال: واحد أو كثير، فإن الإنسان من حيث هو إنسان إنسان فقط، وليس هو من حيث هو إنسان شيئاً غير الإنسان. والوحدة والكثرة غير الإنسان، وقد فرغنا أيضاً من تفهيم هذا.

١ـ أي لم يعلموا أيّ شيء معنى الواحد.

٢ـ أي إذا كان معنى الإنسانية التي يوجد في مادة زيد سبقت إلى مادة عمرو، وهي بالحالة التي لمادة زيد يحصل منها معنى في شخص زيد بعينه.

٣ـ لانّ كذا من حيث هو كذا ليس إلّا هو وكذا فقط لاغير.

والرابع ظنهم أنا إذا قلنا : إن الإنسانية توجد دائماً باقية أن هذا القول هو قولنا إنسانية واحدة أو كثيرة، وإنما كان يكون هذا لو كان قولنا الإنسانية وإنسانية واحدة أو كثيرة معنى واحداً، ولذلك لايجب أن يحسبوا أنهم إذا سلموا لأنفسهم أن الإنسانية باقية فقد لزمهم أن الإنسانية الواحدة بعينها باقية حتى يضعوا إنسانية أزلية.

والخامس ظنهم أن الأمور المادية إذا كانت معلولة يجب أن تكون عللُها أىّ أمورٍ يمكن أن تفارق، فإنه ليس إذا كانت الأمور المادية معلولة وكانت التعليميات[١] مفارقةً يجب أن تكون عللها التعليميات لامحالة، بل ربما كانت جواهر أخرى ليست من المقولات التسع، ولم يتحققوا، كنه التحقيق أن الهندسيات من التعليميات لاتستغنى حدودها عن المواد مطلقاً، وإن استغنت عن نوع ما من المواد، وهذه أشياء يشبه أن تكفى فى تحقيقها أصولٌ سلفت لنا، فلنتجرد للقائلين بالتعليميات.

١ـ لايعني بتلك المفارقة، المفارقة الخارجية، بل المراد منها المباينة عن المادّة في القوة العاقلة يعنى كون التعليميات صورة معقولة أي عارية عن المواد في صقع القوة العاقلة لايوجب أن يكون علل التعليميات أيضاً تعليميات لامحالة، اي تعليميات مفارقة نورية قائمة بذاتها بل ربما كانت جواهر ليست من المقولات التسع.وغرضهم من كون التعليميات مفارقة أنّها عند تعقّل حدودها وجدت مستغنية عن المواد، والشيخ في قوله: «ولم يتحققوا كنه التحقيق ...» ناظر إلى قولهم في هذه المفارقة وجواب عنه، فتبصّر.

الفصل الثالث من المقالة السابعة

فى إبطال القول بالتعليميات والمثل

فنقول : إنه إن كان فى التعليميات تعليمى مفارقاً للتعليمى المحسوس فإما أن لايكون فى المحسوس تعليمى ألبتة أو يكون ، فإن لم يكن فى المحسوس تعليمى وجب أن لايكون مربع ولامدوّر ولامعدود محسوس ، وإذا لم يكن شئ من هذا محسوسا فكيف السبيل إلى إثبات وجودها بل إلى تخيلها ، فإن مبدأ تخيلنا لذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا أنه لايتخيل بل لا يعقل شيئا منها ، على أنا أثبتنا وجود كثيرٍ منها فى المحسوس .

وإن كانت طبيعة التعليميات قد توجد أيضا فى المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة لذاتها اعتبارٌ ، فتكون ذاتها إما مطابقة بالحد وبالمعنى للمفارق أو مباينة له ، فإن كانت مفارقة له فتكون التعليميات المعقولة أموراً غير التى نتخيلها ونعقلها ونحتاج فى إثباتها إلى دليل مستأنف ، ثم نشتغل بالنظر فى حال مفارقتها فلايكون ما عملوا عليه من الإخلاد إلى الاستغناء عن إثباتها والاشتغال بتقديم الشغل فى بيان مفارقتها عملا يستنام إليه[1] .

١ـاستنام إليه اي : سكن واطمانّ . واخلدتُ إلى فلان اي : ركنتُ إليه ، قوله تعالى : لكنه اخلد إلى الأرض .

وإن كانت مطابقة مشاركة له[١] في الحد فلايخلو: إما أن تكون هذه[٢] التي في المحسوسات أنما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق[٣] ماله حدّها؟ وإما أن يكون ذلك أمرا يعرض لها بسبب من الأسباب وتكون هي معروضة لذلك، وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك إياها، فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير مادية ومن شأن هذه المادية أن تفارق، وهذا هو خلاف ما عقلوه وبنوا عليه أصل رأيهم.

وأيضا فإن هذه المادة التي مع العوارض إما أن تحتاج إلى المفارقات أو لاتحتاج إليها، فإن كانت تحتاج إلى مفارقات فانما تحتاج إلى مفارقات غيرها لطبائعها[٤]، فتحتاج المفارقات أيضا[٥] إلى أخرى، وإن كانت هذه أنما تحتاج إلى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لاتحتاج إلى المفارقات ألبتة، ولا كان يجب أن يكون للمفارقات وجود ألبتة، فيكون

١ـ أي للمفارق العقلي الخارجي.

٢ـ أي التعليميات التي في المحسوسات.

٣ـ أي المفارق الخارجي كيف يفارق على هذا الفرض.

٤ـ قوله: «لطبائعها» قيد لقوله: «تحتاج» يعنى طبائعها التي تقتضى الاحتياج إلى المفارقات. وقوله: «إلى مفارقات غيرها» اي غيرها في الشخص لا في النوع، وكلمة «غيرها» صفة للمفارقات، وكون ذلك الغير غيرها بمعنى أنّه مفارقة عن المادة التي هي المعروض لتلك العوارض. وقوله: «لما عرض لها» في مقابل لطبائعها، يعنى إنّ احتياج تلك المادّة إلى المفارقات إمّا لطبائع تلك المادة او لما عرض لها. ثم إنّ المادة في قوله: «وايضاً فإنّ هذه المادّة» ليست المادية بمعنى الهيولى الأولى، بل بمعنى التعليميات المادّية كما قال آنفاً: «هذه التي في المحسوسات» اي التعليميات التي في الطبائع والمواد المحسوسة.

٥ـ وذلك لأنّ منشا الاحتياج اصل الطبيعة، وهي في الجميع مشتركة.

العارض للشيء[١] يوجب وجود امرٍ أقدمَ منه وغنيٍ عنه، ويجعل المفارقات محتاجةً إليها حتى يجب لها وجود.

فإن لم يكن الأمر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها[٢] مع هذا العارض فلِمَ توجب العارض[٣] في غيرها ولاتوجب في أنفسها و[٤]الطبيعة متفقة.

وان كانت[٥] غير محتاجة إلى المفارقات فلاتكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولامبادئ أولى ويلزم أن تكون هذه المفارقات ناقصة، فإن[٦] هذا المقارن للمادة تلحقه من القوى والأفاعيل ما لايوجد

١ـالضمير في فعلي «يوجب» و «يجعل» راجع إلى العارض، وكلمتا «أقدم» و «غنى» مجرورتان صفتان لقوله: «امر». و «محتاجاً إليها» كلمة واحدة كقولك: «مغضوب عليه»، و «ممرور به» مفعول ثان «ليجعل». يعنى إذا كان العارض للشيء يوجب ويثبت وجود أمرٍ مفارق اقدم منه وغنى عنه ويجعله محتاجاً إليه لكونه علة، فالأنواع الطبيعية لاتوجب إثبات المثل، فقولكم: «القسمة توجب وجود شيئين: أحدهما فاسد محسوس والآخر مفارق أبدي» باطل.

٢ـاي يوجب وجود تلك المادّة.

٣ـهذا استفهام إنكاري، أي إذا كانت تلك المفارقات توجب وجود العارض في غيرها فلم لاتوجبه في انفسها، والحال انّ الطبيعة واحدة. ثم لايخفى عليك انّ قوله: «فإن لم يكن الأمر كذلك» كان في قبال قوله: «العارض يوجب احتياج المادّة إلى المفارقات» يعنى إن لم يكن الأمر كذلك اي إن لم يكن العارض يوجب احتياج المادّة إلى المفارقات، بل المفارقات توجب وجودها مع هذا العارض، فعلى هذا لِمَ توجب العارض في غيرها ... .

٤ـحالية.

٥ـ اي المادة.

٦ـدليل لنقصان هذه المفارقات.

للمفارق، وكم[١] الفرق بين شكل إنسانى ساذج وبين شكل إنسانى حى فاعل.

والعجب منهم إذ يجعلون الخط متجردا فى قوامه عن السطح والنقطة عن الخط، فما الذى يجمعها[٢] فى الجسم الطبيعى؟ أطبيعةٌ واحدةٌ منها[٣] توجب ذلك؟ فكذلك يجب أن تجمعها[٤] لو كانت مفارقة، أو قوة أخرى نفس أو عقل أو بارئ، ثم الخط كيف يتقدم الجسم التام تقدُّمَ العلل وليس هو صورته، فليس الخط صورة الجسمية ولا هو فاعله ولاهو غايته، بل إن كان ولابد فالجسم التام الكامل فى الأبعاد هو الغاية للخط وغيره ولا هو هيولاه، بل هو شئ يلحقه من جهة مايتناهى وينقطع، وأيضا يلزم القائل بالاعداد أن يجعل التفاوت بين الأمور بزيادة كثرة[٥] ونقصانها، فيكون الخلاف بين الإنسان والفرس أن أحدهما أكثر والأقلّ موجود دائماً فى الأكثر فيكون فى أحدهما الآخر[٦].

١ـالكم خبريّ، ويعني بالإنسان الساذج الإنسان المفارق عن المادة، وبالإنسان الحيّ الفاعل الإنسان المقارن للمادة.

٢ـاي النقطة والخط والسطح.

٣ـاي من تلك الثلاثة.

٤ـاي يجب ان تجمع الطبيعة تلك الثلاثة، وهي النقطة والخط والسطح لو كانت مفارقة؛ لأنّ الطبيعة واحدة فلم كانت المفارقات النورية لكلّ واحدة منها غير متجامعة، بل كلّ واحدة منها متمايزة عن الأخرى وربّ لأفرادها متفردة.

٥ـ اي عدد.

٦ـوفي النسخة المطبوعة بمصر من الشفاء، ص٣١٩: «فيكون الخلاف بين الإنسان والفرس انّ أحدهما اكثر والآخر اقلّ، والأقلّ دائماً موجود في الأكثر فيكون في أحدهما الآخر فيلزم من ذلك دخول بعض المتباينات تحت بعض وهو خلف فاسد، ومن هؤلاء من

←

ومن هؤلاء من يجعل الوحدات متساوية فيكون ما خالف به الأكثر الأقل جزءا[١] من الأقل، لكن منهم من يجعل الوحدات أيضا غير متساوية، فإن كانت تختلف بالحد فليست وحدات إلّا باشتراك الاسم وإن كانت لاتختلف بالحد لكنها بعد اتفاق فى الحد تزيد وتنقص، فإما أن تكون زيادة الزائد بشىء فيها بالقوة كالمقادير فتكون الوحدة مقدارا لامبدأ مقدار، وإن كانت زيادة الزائد بشئ فيها بالفعل كالأعداد فتكون الوحدة كثرة.

ويلزم القائلين بالعدد العددى[٢] والمركِّبين منه صور الطبيعيات أن يعملوا أحد شيئين: إما أن يجعلوا للعدد المفارق الموجود نهايةً، فيكون تناهيه عند حد من الحدود دون غيره من الاختراع[٣] الذى لامحصول له، أو يجعلوه غير متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية، وهؤلاء يجعلون الوحدة الأولى غير كل وحدة من الوحدتين اللتين فى الثنائية، ثم يجعلون الثنائية الأولى غير الثنائية التى فى الثلاثية وأقدم منها وكذلك فيما بعد الثلاثية وهذا محال، فإنه ليس بين الثنائية الأولى والثنائية التى فى الثلاثية فرق

←

يجعل ... »، ولكن المتن موافق لنسخنا المخطوطة. وهي خمس نسخ، ولايبعد أن يكون ما في ذلك المطبوع تعليقة وقعت في المتن. والله تعالى أعلم. وقوله: «فيكون في أحدهما الآخر» أي يكون في الإنسان الفرس.

١ـ كالأربعة والستة، فإنّ الاثنين في الستّة جزء من الأربعة.

٢ـ العدد العددي هو مالايكون مجرّداً من شيء من الأشياء المعدودة، يعني أنّه عدد بالشخص. راجع «التعليقات» للشيخ، ص٣٨، ط مصر.

٣ـ قوله: «من الاختراع» الظرف مستقرّ خبر للمبتدإ المحذوف، والاختراع بمعنى القول المبتدع والرأي الحادث المفترى، يعنى أنّ هذا القول ـ وهو كون الموجود المفارق العددي متناهياً دون غيره من المفارقات الأُخرى ـ من الاختراع الذي لامحصول له؛ لانّ ذلك ترجيح بلامرجّح وحكم بلا إيجاب سبب، وتخصيص في الأحكام العقلية.

فى الذات بل فى عارض، وهو مقارنة شىء له. ومقارنة الشىء للشىء لاتجوّز أن يُبطل ذاتَه، ولو أبطل ذاته لما كان مقارنا، لأن المقارن مقارن للموجود، وأما المفسد فغير مقارن، وكيف تكون الوحدة مُفسِدة للوحدتين إلّا بإفسادها واحدا واحدا منهما، وكيف تكون الوحدة مُفسِدة للوحدة؟ لو أفسدتها لم تكن ثنائية، بل الثنائية بمقارنة الوحدة إياها لاتصير مباينة فى الذات للثنائية بوجودها غيرمقارنة للوحدة، فإن الوحدة لاتُغيّر بالمقارنة حالاً، بل تجعل الكل أكثر وتذر الجزء على حاله.

وبالجملة إذا كانت الوحدات متشاكلة والتركيب واحداً كانت الطبيعتان متفقتين، إلّا أن يعرض شىء يغيّر ويُفسد، ولايجوز أن لاتكون الوحدات متشاكلة، فإن العدد يحدث من وحدات متشاكلة لاغير.

على أن قوماً منهم يقولون إن الثنائية تلحقها من حيث هى ثنائية وحدةٌ غيروحدة الثلاثية، فكذلك تكون وحدة الثنائية غيروحدة الثلاثية، فيلزم أن تكون العشارية مركبة لا من خماسيتين على ما تكون به الخماسيتان خماسيتين، لأن آحاد العشرة غيرآحاد الخماسية، فلاتتركب العشارية من خماسيتين، ويلزم أن تكون آحاد الخماسية إذا كانت جزء عشرة مخالفة لآحادها إذا كانت جزء خمسة عشر، لكنّهم عساهم أن يقولوا: إن الخماسية التى فى خمسة عشر غيرالخماسية التى فى العشارية البسيطة، لأنها خماسية عشارية هى جزء من خمسة عشر، فيلزم أن تكون العشارية إذا أضيف إليها الخماسية لاتصير خمسة عشر أو تستحيل آحادها، وذلك كله محال.

ثم إن لم تكن خماسية العشرية مساوية للخماسية المطلقة فلاتكون خماسية إلّا باشتراك الاسم، فبالحرىّ أن يتفهم معنى الخماسية فيها بعد المشاركة فى اللفظ، وإن كانت مساوية فتكون إذن الآحاد فى جميعها

متساوية والثنائيات في الثلاثيات ، فتكون أيضا صورة الثلاثية موجودةً في الرباعية ، لكن الثلاثية صورة لنوع طبيعي والرباعية كذلك ، فتكون الأنواع الطبيعية موجودةً فيها أنواع أمور أخرى مخالفة . مثلا إذا كان عددٌ ماهو صورة للإنسان ثم عدد آخر صورة للفرس إمّا أكثر منه وإمّا أقل ، فإن كان أكثر منه كان نوع الإنسان موجودا في الفرس وإن كان أقل منه كان نوع الفرس موجودا في الإنسان ، فيلزم أن تكون صورة أنواع قبل أنواع وصورة أنواع بعد أنواع إذا كانت أشد تركيبا منها . وان[1] يأخذ تركيب الأنواع من الأنواع مأخذا غير متناه . ثم كيف يكون عدد موجود له ترتيب ذاتي من الوحدانية والثنائية يذهب إلى غير النهاية بالفعل وقد تبين استحالة هذا .

وأما الذين يولّدون العدد بالتكرير[2] مع ثبات الوحدة الواحدة فليس

١ـ عطف على قوله : «أن تكون» اي فيلزم أيضاً أن يأخذ ... .

٢ـ أقول : الوحدة الواحدة وحدة شخصية فليس يفهم للتكرار فيها معنى حتى يفعل التكرار بها العدد ، والوحدة التي يفعل التكرار بها العدد أنّما هي الوحدة بنوعيتها لابشخصيتها ، والآحاد المأخوذة في الأعداد هي أفراد تلك النوع من الوحدة . ومعنى قول الشيخ : «فإنّ العدد يفعله التكرير ، وليس كلّ واحد من الأوّل والثاني فيه وحدة» هو انّ التكرير يفعل العدد بالوحدة فإذا حصل عددان بتكرير الوحدة فكلّ واحد من العددين المعبّرين بالأول والثاني ليس فيه وحدة أي الوحدة الواحدة الشخصية ، لأنّه ليس للتكرير فيها معنى ، فليست الوحدة مبدأ تاليف عدد حتى يولّد العدد بتكرير الوحدة كما هو مذهب القائلين بالتوليد ، وإن كانت الوحدة المأخوذة في العددين الوحدة بنوعيتها لابشخصيتها فالقائل بالتوليد لايقول به .

ثم أورد على المولدين إشكالاً آخر بقوله : «فإن الأول يعنى العدد الأول من حيث هو أول وحدة والثاني أي العدد الثاني من حيث هو ثان وحدة ، فهناك وحدتان ؛ فإنّ الوحدة ←

يفهم للتكرير فيه معنى إلّا إيجاد[١] شيء آخر غير الأول بالعدد[٢]، فإن كان العدد يفعله التكرير وليس كل واحد من الأول والثانى فيه وحدة فليس الوحدة مبدأ تأليف عدد، فإن كان الأول من حيث هو أول وحدة والثانى من حيث هو ثان وحدة فهناك وحدتان، فإن الوحدة الواحدة لاتتكرر إلّا بان تكون هناك مرة بعد مرة، وهذا المرة إما أن تكون زمانية أو ذاتية، فإن كانت زمانية ولم تعدم فى الوسط فهى كما كانت إلّا أنها كررت، وإن عدمت ثم

←

الواحدة لاتتكرّر ...».

ثم إنّ كلام الشيخ في تعليقاته في العدد بالتكرار مبيّن كلامه في الشفاء فلاباس بنقله، قال في التعليقات ص٣٨: «العدد بالتكرار هو أن تكون وحدة سارية في جميع الأعداد فيكون تارة واحداً وتارة اثنين وتارة ثلاثة وتكون الوحدة الشخصية باقية بعينها، ويكون كلُّ عدد يفعله التكرير بالوحدة بقدر عدد ذلك العدد ومرّاته، وتكون تلك الوحدة ثابتة بشخصيتها لابنوعيتها وهذا محال، فإنّ الوحدة في الثاني هي غير الوحدة في الأوّل بالشخص، هي تلك في النوع، وتكرار الوحدة يجب أن يكون في الوسط عدم حتى يصحّ التكرار، فإنّها إن لم تعدم الوحدة أوّلاً ثم توجد ثانياً لم يكن تكرار، وإذا تكرّرت الوحدة مراراً فإنّه لايكون إلّا بأن يكون هناك مرّة بعد مرّة، وهذه المرّة إمّا زمانية وإمّا ذاتية، وإن كانت زمانية ولم يعدم الوسط فإنّ الوحدة هى كما كانت لا أنّها كرّرت، وإن عدمت ثم أُوجدت فالموجدة موجدة أُخرى بالشخص. وإن كانت ذاتيةً لازمانية تكون تلك الذات بعينها باقية، وإن كرّرت مائة مرّة، ويلزم ان تكون الوحدة غيرها، وهذا محال فإنّ الشيء لايكون غير ذاته». انتهى كلام الشيخ في التعليقات.

ثم مراد القائلين بالوحدة والنقطة والخط وغيرها غير ما أراده الشيخ رحمه الله تعالى، بل هي رموز خاصّة في اصطلاحاتهم منطوية على أسرار مستترة عليها شواهد في زبرهم المدوّنة في الحروف والأعداد. وما أورده الشيخ عليهم غير مرضيّ عندنا.

١ـهذا تحقيق لمعنى التكرير.

٢ـأي بالشخص.

أوجدت فالمُوجَدة شخصية أخرى، وإن كانت ذاتية[1] فذلك أبين. وقوم جعلوا الوحدة كالهيولى للعدد، وقوم جعلوها كالصورة لأنها تقال على الكل. والعجب من الفيثاغوريين إذ جعلوا الوحدات الغير المتجزئة مبادئ للمقادير، وعلموا أن المقادير تذهب فى التجزى إلى غير النهاية[2].

وقال قوم: إن الوحدة إذا قارنت المادة صارت نقطة، وعلى ذلك القياس فإن الثنائية إذا قارنتها فعلت خطاً والثلاثية سطحا والرباعية جسما، فلايخلو إما أن تكون المادة لها[3] مشتركة أو تكون لكل واحد منها مادة أخرى، فإن كانت لها مادة واحدة فتصير المادة تارة نقطة ثم تنقلب جسما ثم تنقلب نقطة، و هذا مع استحالته يوجب أن لايكون كون النقطة مبدأ للجسم أولى من أن يكون الجسم مبدأ للنقطة، بل هما يكونان من الأمور المتعاقبة على موضوع واحد. وإن كانت موادها مختلفة فلاتوجد فى مادة الثنائية وحدة، فلاتكون فى مادة الثنائية وحدتان فلاتوجد فى مادة الثنائية ثنائية، ويلزم أن لاتكون هذه الأشياء ألبتة معا.

وأما على مذهب التحقيق فليست النقطة موجودة إلّا فى الخط الذى هو فى السطح الذى هو فى الجسم الذى هو فى المادة، وليست النقطة مبدأ إلّا بمعنى الطرف، وأما بالحقيقة فالجسم هو المبدأ، بمعنى أنه معروض له التناهى به[4]. والعجب ممن جعل المبدأ[5] الزيادة والنقصان فجعل

١ـاي إن كانت المرّة ذاتية بدون تخلّل العدم في البين وبدون واسطة الزمان ايضاً.

٢ـفيلزم المخالفة مع المبادئ.

٣ـاي للنقطة والخطّ والسطح.

٤ـاي بسبب الطرف.

٥ـاي مبدا الأشياء.

المضاف[١] مبدأ، والمضاف هو أمر عارض لغيره من الموجودات ومتأخر عن كل شيء[٢].

ثم كيف يمكنهم أن يجعلوا فى الوجود[٣] كثرة؟ فإن الوحدة الثانية التى توجد فى الكثرة مضافة إلى الأولى إن كانت موجودة لذاتها فبماذا تباين وحدةٌ وحدةً؟ وواجب الوجود بذاته لايتكثر ولايباين شيئا إلّا بالجوهر لا بالعدد، وإن جاءت بانقسام وحدة فليست الوحدة إلّا مقداراً، وإن جاءت بسبب آخر فالوحدة لها علة موجدة فى طبيعتها وليست من الأمور التى بذاتها ومن المبادئ التى توجد ولا سبب لها.

ثم كيف جعلوا الوحدة والكثرة[٤] من الأضداد وقسموهما الى الخير والشر، فمنهم من مال الى أن يجعل العدد[٥] من الخير لما فيه من الترتيب والتركيب والنظام، ومنهم من مال إلى أن يجعل الوحدة من الخير، فان كانت الوحدة من الخير فكيف تولد من خير شر؟[٦] وكيف صار ازدياد الخير

١ـ لأنّ المضاف هو أمر زائد.

٢ـ لأنّ المضاف أمر نسبي وعارض والمعروض مقدّم عليه.

٣ـ أي في الموجودات مطلقاً.

٤ـ أي العدد.

٥ـ أي الكثرة.

٦ـ كما في جميع النسخ المعتبرة عندنا، ومعنى العبارة ظاهر، وكانت نسخة المحشي السيد أحمد قدس سره هكذا: «فكيف تولّد من خير شرّ ومن شر خير وكيف صار ...». فتصدّى لبيان الوجه الثاني في الهامش. ولايبعد أن تكون زيادة «ومن شرّ خير» من إضافة بعض المحشين لعدم لزومها واحتياج سياق الدليل إليها، والله تعالى اعلم. وكيف كان فالمعنى على الوجهين ظاهر: أمّا على الأول فلأنّ الكثرة مولّدة من الوحدة والوحدة خير، والكثرة شرّ فتولّد من خير شرّ، وأمّا على الثاني لأنّ الوحدة تعرض على الكثرة فكانّ ←

شرا؟ وإن كانت الكثرة خيرا والوحدة شرا فكيف حصل من ازدياد الشر خير[١]؟ وكيف كان الأول والمبدأ شرا حتى صار الأفضل معلولاً والأنقص علة؟

ومنهم من يجعل العدد والوحدة من باب الخير، وجعل الشر الهيولى، والهيولى إن كانت معلولة فتكون لها علة فتكون إما أن تستند إلى هيولى أو إلى صورة، فإن كانت تستند الى هيولى فستقف على ما يقصد بالكلام، وان كانت تستند إلى صورة فكيف يولد الخير[٢] شراً؟ وإن لم تكن معلولة فهي واجبة بذاتها فإما أن تكون قابلة للانقسام أو مجردة، فإن كانت قابلة للانقسام في نفسها فهي مقدار مؤلف من آحاد على رأيهم فهي أيضا من الخير، وإن كانت غير منقسمة في ذاتها فذاتها وحدانية، والوحدانية بما هي وحدانيةٌ خير، إذ ليس عندهم للخير معنى إلّا كونه وحدةً ونظاماً من العدد، والوحدة أولى عندهم بذلك[٣].

فإن جعلوا كون الوحدة وحدةً غير كونها خيراً انتقضت أصولهم كلُها، وإن جعلوا الوحدانية خيريةً يلزم من ذلك أن تكون الهيولى لأنها وحدانيةٌ

←
الوحدة تولّد من الكثرة بذلك العروض. ولا يخفى عليك أنّ سياق الكلام يأبى عن الزيادة لأنّ العروض ليس تولّد شيء عن شيء بخلاف تركيب الكثرة التي هي شرّ عن الوحدات التي هي خير، فتأمّل.

١ـأقول: يعني بالشرّ العدد والكثرة، وبالخير الوحدة العارضة على الشرّ، مثلاً يقال: عشرة واحدة؛ لأنّه باجتماع الآحاد عشر مرات حصلت عشرة واحدة، أي وحدة عددية، وهكذا قياس ازدياد الشرّ والخير وصيرورتهما خيراً وشراً.

٢ـأي الصورة.

٣ـأي في الخيرية.

خيريةً، ثم إن كانت الوحدانية فيها خيريةً ولكنها لاحق لها غريبة فلتجرد الملحوق[1] به يلزمه هذا البحث[2] بعينه، ثم كيف يتولد من الأعداد حرارة وبرودة وثقل وخفة حتى يكون عدد يوجب أن يتحرك الشيء إلى فوق وعدد يوجب أن يتحرك الشيء إلى أسفل؟ فإن بطلان هذه مما يغني عن تكلف إبانة.

على أن قوما منهم جعلوا الأشياء تتولد من عدد يطابق كيفيةً ويوجد معها، فتكون المبادئ ليست أعداداً بل أعداد وكيفيات وأمور أخرى، وهذا محال عندهم.

واعلم[3] بعد هذا كله أن التعليميات لاتفارق الخيرية، وذلك لأنها فى أنفسها ذوات حظ وافر من الترتيب والنظام والاعتدال فكل شيء منها على ما ينبغي أن يكون له، وهذا خير كل شيء.

١ـ المراد من الملحوق به الهيولى؛ لأنّ الخيرية لاحقة لها.

٢ـ يعني انّ الهيولىٰ إمّا ان تكون قابلة للانقسام في نفسها فهي مقدار مؤلّف من آحاد على رايهم فهي ايضاً من الخير، وإن كانت غير منقسمة في ذاتها فذاتها وحدانية، إلى آخر البحث.

٣ـ من «واعلم ...» إلى آخره نسخة، وغير واحدة من نسخ الشفاء خالية عنها.

المقالة الثامنة

في معرفة المبدأ الأوّل

وفيها ثمانية فصولٍ

الفصل الأوّل من المقالة الثامنة

فى تناهى العلل الفاعلية والقابلية

وإذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحرى أن نختمه بمعرفة المبدء الأول للوجود كله وأنه هل هو موجود؟ وهل هو واحد لاشريك له فى مرتبته ولاندّله؟ وندلّ على مرتبته فى الوجود، وعلى ترتيب الموجودات دونه ومراتبها وعلى حال العود إليه، مستعينين به.

فأول ما يجب علينا من ذلك أن ندلّ على أن العلل من الوجوه كلها[1] متناهية، وأنّ فى كل طبقة منها مبدأً أولَ، وأنّ مبدأ جميعها واحدٌ وأنه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده، وأن كل موجود فمنه ابتداء وجوده.

فنقول: أما أن علة الوجود للشىء[2] تكون موجودة معه فقد سلف

١ـأي العلل سواء كانت فاعلية أو غائية أو صورية أو مادية، كما سيصرّح به الشيخ بعد برهان الوسط والطرف بقوله: «وهذا البيان يصلح أن يجعل بياناً لتناهي جميع طبقات أصناف العلل».

٢ـهذا هو برهان الوسط والطرف على إثبات الموجود الذي لاسبب له، وهذا البرهان مذكور في المقالة الأولى ممّا بعد الطبيعة وهي الموسومة بالألف الصغرىٰ لأرسطوطاليس، (راجع ←

→

ص١٨ ، من «تفسير ابن رشد» عليها)، ثمّ ذكره المعلّم الثاني أبونصر الفارابي، وقد قرّره في أول رسالته في إثبات المفارقات، والشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء ناظر إلى كلامهما، كما هو ديدنه في جلّ المسائل الفلسفية، على أنّه كان شديد العناية بآراء الفارابي، والحقّ أن الفارابي كان حقيقاً بذلك (رضوان الله تعالى عليهم).

والبرهان المذكور في إثبات واجب الوجود بذاته على أسلوب الفلسفة تامّ لايعتريه ريب ولايشوبه وصمة عيب. قال صدر المتالهين في الأسفار (ج١ ، ص١٤٥ط١): «هذا أسدّ البراهين في هذا الباب»، وقال الفارابي في الرسالة ص٣ من طبع حيدر آباد الدكن: «البرهان على إثبات الموجود الذي لاسبب له لمّا كانت الممكنات واجباً فيها أن تنتهي إلى موجود لاسبب له وإلّا كان يلزم إذا وضع طرفان وواسطة وكان موضع الطرف الأخير معلولاً والأول علة، أن يكون الأول أيضاً حكمه حكم الواسطة المحتاجة إلى طرف ليس حكمه حكم الواسطة، فيما كان يصحّ وجود ما حكمه حكم الواسطة سواء كانت عدّة الوسائط متناهية أو غيرمتناهية، فوجب أن يكون في الموجودات موجود لاسبب له وذلك بعد أن توضع العلل والمعلولات موجودة معاً إذ المعلول لايصحّ أن يوجد من دون العلّة، وإذا حصل وجوده فإنّه إن استغنى بعد وجوده عن العلّة صار واجب الوجود بذاته بعد أن كان ممكناً ومحتاجاً إلى العلّة، والحدوث لايفيد وجود المعلول الواجب لذاته، فإنّ الحدوث أيضاً لعلّة هذه صفته. وبالجملة فلاتاثير للفاعل أي في الحدوث أي في سبق العدم أن يكون مثل هذا الوجود مسبوقاً بالعدم، بل هذا له من ذاته وماله من ذاته فلا سبب له» انتهى كلام الفارابي.

ثم بعد ذلك تصدّى الفارابي لإقامة البرهان على كون الموجود الذي لاسبب له مفارقاً، وذلك لأن برهان الوسط والطرف يثبت انّ لسلسلة الممكنات طرفاً مبايناً لها بمعنى أنّه موجود لاسبب له، وتلك السلسلة قائمة به قيام الفعل بفاعله، وأمّا ذلك الطرف مفارق أم لا فلايثبت بمجرّد هذا البرهان، ولذا نصّ عليه الفارابي في بدء وروده في برهان الوسط والطرف، وقال: «البرهان على إثبات الموجود الذي لاسبب له، وهذا يحتاج إلى برهان آخر في أنّه مفارق ...، ثم اقام البرهان على أنه مفارق لأنّ رسالته كانت في

←

لك وتحقق.

ثم نقول: إنا إذا فرضنا معلولاً وفرضنا له علةً ولعلته علةً فليس يمكن أن تكون لكل علةٍ علةٌ بغير نهاية، لأن المعلول وعلته وعلة علته إذا اعتبرت جملتها فى القياس الذى لبعضها إلى بعض كانت علة العلة علةً أولى مطلقةً للأمرين، وكان للأمرين نسبة المعلولية إليها، وإن اختلفا فى أن أحدهما معلول بمتوسط والآخر معلول بغير متوسط، ولم يكن كذلك الأخير ولا المتوسط، لأن المتوسط الذى هو العلة المماسة للمعلول علة لشىء واحد فقط، والمعلول ليس علةً لشىء، ولكل واحد من الثلاثة خاصية، فكانت خاصية الطرف المعلول أنه ليس علة لشىء، وخاصية الطرف الآخر أنه علة للكل غيره، وكانت خاصية المتوسط أنه علة لطرف ومعلول لطرف. وسواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد، فإن كان فوق واحد فسواء ترتب ترتباً متناهيا أو ترتب ترتباً غيرمتناه، فإنه إن ترتب فى كثرة متناهية كانت جملة

←

إثبات المفارقات فقال:

«البرهان على أنّه مفارق انه لو كان جسماً لكان له مادّة وصورة وكانا سببين لوجوده ومالا سبب له لايجب بسبب ذاته، وأنّه لو كان جسماً لكانت له ماهية ولو كانت له ماهية للزم ثلاث محالات: الأول ان المعدوم كان يلزمه الوجود اي كان سبباً لوجود ذاته. الثاني انّ الموجود الذي لاسبب له لايكون من لوازم تلك الماهية فيكون معلولاً صادراً عنه. الثالث ان يكون الوجود متعلقاً بتلك الماهية قائماً بها وكان وجوبه لها».

واعلم انّ فهم تمامية برهان الوسط والطرف في إثبات الموجود الذي لاسبب له مبتنٍ على التوجه إلى امر هو اساس ذلك البرهان، وهو انّ علّة وجود الشيء تكون موجودة معه، ولذا صدرّه الشيخ قبل إقامة البرهان تنبيهاً على عظم خطره في البرهان فقال: «أما إنّ علة الوجود للشيء تكون موجودة معه فقد سلف لك»، والفارابي ايضاً نبّه بذلك حيث قال: «وذلك بعد ان توضع العلل والمعلولات موجودة معاً» فافهم وتبصّر.

عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك فى خاصية[١] الواسطة بالقياس إلى الطرفين، فتكون لكل واحد من الطرفين خاصية، وكذلك إن ترتب فى كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع غير المتناهى مشتركا فى خاصية الواسطة، لأنك أىّ جملة[٢] أخذتَ كانت علة لوجود المعلول الأخير وكانت معلولة، إذ كل واحد منها[٣] معلول، والجملة[٤] متعلقة الوجود بها ومتعلق[٥] الوجود بالمعلول معلول، إلّا أن تلك الجملة شرط فى وجود المعلول الأخير وعلة له، كلما زدت فى الحصر والأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقيا، فليس يجوز إذن أن تكون جملةُ عللٍ موجودةً وليس فيها علةٌ غيرُ معلولةٍ وعلةٌ أولى، فإن[٦] جميع غير المتناهى يكون واسطة بلاطرف وهذا[٧] محال. وقول القائل إنها أعنى العلل قبل العلل تكون بلانهاية مع تسليمه لوجود الطرفين حتى يكون طرفان وبينهما وسائط بلانهاية، ليس يمنع غرضنا الذى نحن فيه، وهو إثبات العلة الأولى.

١ـ بانّه علّة لطرف ومعلول لطرف.

٢ـ مثلاً أن تأخذ ثلاثة أو ستة.

٣ـ أي من تلك الجملة.

٤ـ أي المجموع.

٥ـ أي ما هو مركّب من المعلول معلول.

٦ـ دليل عدم الجواز.

٧ـ أي الواسطة بلاطرف محال؛ لأنّ الوسط امر نسبيّ لايوجد البتة إلّا مع الطرفين، هكذا قيل، كما في هامش نسخطة مخطوطة من إلهيات الشفاء موجودة عندنا، هذا وإن كان وجهاً؛ ولكن التحقيق انّ القول بانّ جميع غير المتناهي يكون واسطة بلاطرف محالٌ، لأنّه إعراض عن اصل قويم مبتن عليه كثير من الأحكام الفلسفية منها هذا البرهان، وهو أنّ علة الوجود للشيء تكون موجودة معه في الزمان أو الدهر او السرمد كما مرّ في اول الرابعة من هذا الفن الثالث عشر.

على أن قول القائل: أن ههنا طرفين ووسائط وبغير نهاية قول يقوله باللسان دون الاعتقاد، وذلك لأنه إذا كان له طرف فهو متناه في نفسه، فإن كان المُحصى لاينتهي إلى طرفه فإن ذلك معنى في المُحصى لامعنى في الشيء نفسه، وكون الأمر في نفسه متناهيا هو أن يكون له طرف، وكل ما بين الطرفين فهو محدود ضرورة بهما.

فقد تبين من جميع هذه الأقاويل أن ههنا علةً أولى، فإنه وإن كان ما بين الطرفين غير متناه ووجد الطرف، فذلك الطرف أول لما لايتناهى، وهو علة غير معلول.

وهذا البيان يصلح أن يجعل بياناً لتناهي جميع طبقات أصناف العلل، وإن كان لنا استعماله في العلل الفاعلية، بل قد علمت[1] أن كل ذي ترتيب

١ـ يعني انّ هنا دليلاً آخر على تناهي كلّ ذي ترتيب في الطبع غير برهان الوسط والطرف، وإن كان برهان الوسط والطرف جارياً في جميع طبقات أصناف العلل.
ثمّ المراد بالترتيب هو أن تكون أجزاء الشيء المتناهي الموجود بالفعل مقوّماته كالجنس والفصل، والشيء المتناهي الموجود بالفعل مالم تتحقق الأجزاء المقوّمة له في الخارج لم تتشخّص، ولذلك تتصاعد الأجناس إلى جنس لاجنس فوقه وتتنازل الأجزاء المقوّمة إلى جزء لاجزء تحته. وقوله الآتي في هذا الفصل: «ولمّا كان قد علم فيما سلف أنّ الشيء المتناهي الموجود بالفعل ـ إلى قوله ـ وأما الثاني من القسمين» إعادة لقوله المذكور أعني: «بل قد علمت أنّ كل ذي ترتيب في الطبع فإنّه متناه».
وقال الشيخ في «التعليقات» ص٣٩ في تناهي كلّ ذي ترتيب في الطبع ماهذا لفظه: «الشيء الموجود بالفعل لايكون له ابعاض غير متناهية إذا كان للأبعاض ترتيب، كانت تلك الأبعاض مقدارية أو معنوية، فالمقدارية ظاهر أمرها أنّها تكون متناهية. وامّا المعنوية فإذا كان لها ترتيب اي يكون هذا البعض أوّلاً وذاك ثانياً وذلك ثالثاً فإنّ الترتيب ينتهي عند حدّ، إذ لايجوز أن تكون الوسائط بين الطرفين المرتبين غير متناهية، ←

فى الطبع، فإنه متناه وذلك فى الطبيعيات، وإن كان كالدخيل[١] فيها.

فلنقبل[٢] على بيان تناهى العلل التى تكون أجزاء من وجود الشىء ومتقدمة بالزمان[٣]، وهى العلل التى تخصّ باسم العنصرية، وهى ما يكون عنه الشىء، بأن يكون هو جزءاً ذاتيا للشىء.

وبالجملة اعتبر لقولنا شىء من شىء[٤] أن يكون قد دخل فى وجود

→ وإلّا لم يكن الشيء موجوداً بالفعل، وإنّما يصحّ في الشيء الترتيب إذا كان بالفعل، وإذا لم يكن للشيء ترتيب يجوز أن يكون غيرمتناه، فإنّه يكون حينئذ بالقوّة».

وبما قدّمنا دريتَ أنّ مالم يكن فيه ترتيب فهو خارج عن البحث لأنّ موضوع البحث هو تناهى العلل الفاعلية والقابلية والعلل فيها ترتب.

١ـأي بالتبع والعرض مذكور فيها، وإلّا فهو من مطالب الإلهي.

٢ـيعني نقدّم على بيان تناهيها بوجه آخر، وهذا الوجه غير برهان الوسط والطرف فلاتغفل. وهذا الوجه جارٍ في العلل العنصرية أي المادّية دون الفاعلية والغائية والصورية كما صرّح في تفسيرها بذلك، حيث قال: «وهي مايكون عنه الشيء بأنْ يكون هو جزءً ذاتياً للشيء».

٣ـسواءٌ كان التقدّم بالذات كما في القسم الأوّل الآتي، أو بالعرض كما في القسم الثاني الآتي، ثمّ إنّ قوله: «متقدمة بالزمان» يخرج العلة الصورية من وجود الشيء؛ لأنّها ليست من الأجزاء الذاتية المتقدمة بالذات وبالزمان بل بحصولها الخارجي يتحقق الشيء الخارجي، وإنّما هي متقدمة بالعرض وبالزمان على شخص آخر مادّي، وليس بين شخص وشخص من حيث هما شخصان تقدّم وتأخّر بالذات، بل يكون تقدّم أحدهما على الآخر بالعرض فقط، وهذا القسم على الحقيقة خارج عن البحث كما سيصرّح الشيخ بقوله: «وأما الثاني من القسمين ـإلى قوله ـ وليس كلامنا فيما هو بالعرض مبدأ لابالذات».

٤ـكون شيء من شيء على ثلاثة أوجه: أحدها أن يكون قد دخل في وجود الشيء الثاني جوهر الشيء الأول أي الجوهر الذي للأول بعينه داخل في الثاني، مثل الصبي والرجل، فالرجل من الصبي والذات التي في الصبي هي الإنسان، والرجل هو تلك الذات مع ←

→

إضافة كمالية. فالثاني اي الرجل هو مجموع جوهر الصبي مع كمال مضاف إلى ذلك الجوهر، فذات الصبي كأنّها من أجزاء الرجل لأنّ الرجل هو مجموع تلك الذات والجوهر اي الإنسان وكمال مضاف إليه، وتلك الذات في الصبي موضوع متقدّم بالزمان على الرجل وهذا الوجه هوالوجه الأول الآتي الذي يقول الشيخ في بيانه: «احدهما بمعنى أن يكون الأول انّما هو ما هو بانه بالطبع ...». وفي هذا الوجه يكون الأول اي الصبي مثلاً بذاته علة موضوعية للثاني اي الرجل، ولاينعكس بأن يصير الثاني بذاته علة موضوعية للأول كما يبيّنه في آخر هذا الفصل بقوله: «والقسم الأول هو الذي هو بذاته علة موضوعية ولاينعكس ...». ولمّا كان هذا الوجه ذاترتيب في الطبع وقدعلم فيما سلف من هذا الفنّ الإلهي والفنّ الطبيعي (الطبيعيات من الشفاء، ص٩٨ـ١١٠) أنّ الشيء المتناهي الموجود بالفعل لاتكون له أبعاض بالفعل، لها تراتيب غيرمتناهية فهو متناه، ويقول الشيخ في قوله الآتي: «فقد استغنينا بذلك عن أن نشتغل ...». وجملة الأمر أنّ تناهي العلل التى تخصّ باسم العنصرية في هذا الوجه جارٍ بلاكلام، وإنما الكلام في الوجهين الآخرين كما ستعلم.

وثانيها ـ أعني ثاني الوجوه الثلاثة ـ هو الذي جزء من الجوهر والذات الذي للشيء الأول داخل في الشيء الثاني، ويفسد ذلك الجوهر الأوّل مثل الماء إذا صار هواءً كان في الهواء جزء الماء وهو الهيولى. وهذا القسم هو الذي بيّنه الشيخ بقوله: «والثاني بأن يكون الأوّل ليس في طباعه ...»، وكذا قال: «والقسم الثاني لايحصل الجوهر الذي في الأول بعينه ...» وكذا قال في تناهي هذا القسم: «وأما الثاني من القسمين فإنّه من الظاهر أيضاً وجوب التناهي فيه ...».

وثالث الوجوه الثلاثة هو قول القائل: «كان كذا من كذا ـ او عن كذا» إذا كان بعده، وفي هذا الوجه تدلّ لفظة «من» أو «عن» على البعدية فقط ولاتدلّ على شيء من ذات الأول، والبعدية في هذا الوجه صادقة في الحقيقة مع عدم الأول وإفساده، ولذا كان هذا الوجه خارجاً عن بحث تناهى العلل فتبصّر.

واعلم أنّ الوجوه بحذافيرها معنونة في مقالة الألف الصغرى لأرسطو، فراجعها وتفسير

←

الثانى أمر كان للشىء الأول، إما الجوهر والذات الذى للشىء الأول مثل الإنسان فى الصبى إذا قيل: إنه كان منه رجل، أو جزء من الجوهر والذات الذى للشىء الأول مثل الهيولى للماء، إذا قيل: إنه كان منه هواء[١].

ولا تعتبر المفهوم من قول القائل: كان كذا من كذا إذا كان بعده ولم تدل لفظ «من» على شىء من ذات الأول، بل على البعدية فقط.

فنقول: إن كون الشىء من الشىء لا بمعنى بعد الشىء، بل بمعنى أن فى الثانى أمراً من الأول داخلا فى جوهره، يقال على وجهين:

أحدهما بمعنى أن يكون الأول أنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثانى، كالصبى إنما هو صبى لأنه فى طريق السلوك إلى الرجلية مثلا، فإذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل، لأنه لم يزل عنه أمر جوهرى ولا أيضا أمر عرضى، إلّا ما يتعلق بالنقص، وبكونه بالقوة بعدُ، إذا قيس إلى الكمال الأخير[٢].

والثانى بأن يكون الأول ليس فى طباعه[٣] أن يتحرك إلى الثانى، وإن كان يلزمه الإستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته. وإذا كان منه الثانى لم يكن من جوهره الذى بالفعل إلّا بمعنى بعد

→

ابن رشد عليها. وقيل: «إنّ هذه المقالة الحائزة على فصول ثلاثة تحرير تلك المقالة، حيث إنّ الشيخ كان قد حرّرها ولما بلغ كتابه هذا إلى هذا المقام قد جعل ذلك التحرير لإثبات الواجب جزء إلهيات الشفاء». وقوله الآتي في صدر الفصل الثاني حيث يقول: «ونحن فقد آثرنا في هذا البيان أن نحاذي المذكور منه في التعليم الأول في المقالة الأولى الموسومة بالألف الصغرى».

١ـ فإنّ ذلك الهيولى جزء من الهواء.

٢ـ اي الرجلية مثلاً.

٣ـ بان يصير اصل الماء وصورته هواءً بالطبع.

ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذى يقارن القوة، مثل الماء إنما يصير هواء بأن تنخلع عن هيولاه صورة المائية، وتحصل لها صورة الهوائية.

والقسم الأول كما لايخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذى للأول بعينه فى الثانى.

والقسم الثانى لايحصل الجوهر الذى فى الأول بعينه فى الثانى، بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر.

ولمّا كان فى أول القسمين جوهرٌ مّا هو أقدمُ موجوداً فيما هو أشد تأخراً كانّه هو بعينه أو هو بعض منه، كان الثانى هو مجموع جوهر الأول وكمالٍ مضافٍ إليه، ولمّا كان قد علم فيما سلف[1] أن الشىء المتناهى الموجود بالفعل لاتكون له أبعاض بالفعل كانت أبعاضاً مقداريةً أو معنويةً[2]، لها تراتيب غيرمتناهية، فقد استغنينا بذلك عن أن نشتغل ببيان أنه هل يمكن أن يكون موضوع من هذا القبيل قبل موضوع بلا نهاية[3]، أو لايمكن.

وأما الثانى من القسمين فإنه من الظاهر أيضاً وجوب التناهى فيه[4]، لأن الأول إنما هو بالقوة الثانى لأجل المقابلة التى بين صورته وبين صورة الثانى، وتلك المقابلة تقتصر فى الإستحالة على الطرفين بأن يكون كل واحد

١ـ يعنى أنّ ما علم في طبيعيات الشفاء، ص٩٨ـ١١٠ ج١، ط١، يشمل تناهي العلل العنصرية التي بينها تراتيب، وإنّما قلنا: إنّ ذلك يشمل هذا لأنّ ما علم فيما سلف برهان عامٌّ جار في العلل العنصرية وغيرها.

٢ـ مثل الجنس والفصل.

٣ـ بان يكون الأول الصبي ثم الرجل وهكذا إلى غير النهاية، ويجتمع السابق مع اللاحق، كما انّ موضوع الرجل هو موضوع الصبي بعينه.

٤ـ وسيصرح بانّه لايمنع ان يتفق ان لاتكون لتلك الأشخاص نهاية او بداية.

من الأمرين موضوعاً للآخر، فيفسد هذا إلى ذاك وذاك إلى هذا، فحينئذ بالحقيقة لايكون أحدهما بالذات متقدما على الآخر، بل يكون تقدمه عليه بالعرض، أى باعتبار الشخصية دون النوعية، ولهذا ليس طبيعة الماء أولى بأن تكون مبدأ للهواء من الهواء للماء، بل هما كالمتكافئين فى الوجود. وأما هذا الشخص من الماء فيجوز أن يكون لهذا الشخص من الهواء، ولايمنع أن يتفق أن لاتكون لتلك الأشخاص نهاية أو بداية. وليس كلامنا ههنا فيما هو بشخصيته مبدأ لابنوعيته، وفيما هو بالعرض[١] مبدأ لا بالذات، فإنا نجوّز أن تقع هناك علل قبل علل بلانهاية فى الماضى اوالمستقبل، وإنما علينا أن نبيّن التناهى فى الأشياء التى هى بذواتها علل.

فهذا هو الحال فى ثانى القسمين بعد أن نستعين أيضا بما قيل[٢] فى الطبيعيات.

والقسم الأول[٣] هو الذى هو بذاته علة موضوعية، ولاينعكس فيصير الثانى علة للأول، فإن الثانى لما كان عند الاستكمال والأول عند الحركة إلى الاستكمال لم يجز أن تكون حركة إلى الاستكمال بعد حصول الاستكمال، كما يجوز أن يكون الاستكمال بعد الحركة إلى الاستكمال، فجاز رجل من صبى ولم يجز صبى من رجل.

١ـأي ليس كلامنا هيٰهنا فيما هو بالعرض مبدأ لا بالذات.

٢ـمن بيان تناهي الأشياء والأجزاء.

٣ـوإنّما عبّر بقوله: «هوالذي» لإخراج القسم الثاني؛ لأنّ الماء ليس بذاته علّة للهواء، بخلاف القسم الأوّل الذي كان كالصبي والرجل.

الفصل الثاني من المقالة الثامنة

فی شکوك تلزم ما قيل وحلها

ونحن فقد آثرنا فی هذا البيان [١] أن نحاذی المذکور منه فی التعليم الأول فی المقالة الموسومة بالألف الصغری، ثم علی هذا الموضوع شکوك يجب أن نوردها ثم نتجرد لحلها.

فمن ذلك، أن لقائل أن يقول: إن المعلم الأول لم يستوف القسمة فی کون الشیء من شیء آخر، لأنه ذکر ذلك علی وجهين: أحدهما کون الشیء عن آخر يضاده، وبالجملة الکون الذی علی سبيل الاستحالة: والثانی کون الشیء المستکمل عن المتحرك إليه والذی فی طريق الکون.

وهذا غير مستوف للقسمة، لأن کل ما يکون عن الشیء يکون أولا علی وجهين، وهو أنه لايخلو: إما أن يکون الأول المکوّن منه هو علی وجود ذاته لم يبطل منه شیء، ولم يفسد إلّا معنی الاستعداد [٢] وما يتعلق به. وإما أن يکون الأول أنما يمکن أن يکون منه الثانی بزوال شیء من الأول.

١ـأي البيان السابق وهو کون الشيء من الشيء. راجع الأسفار، ج١، ص١٥٢، ط١.
٢ـوهو معنی قبل الکمال.

والقسم الأول لايخلو إمّا أن يكون عنه الشيء وقدكان مستعداً فقط، فخرج إلى الفعل دفعة من غير سلوك. أو يكون قد كان مستعداً فقط فخرج إلى الفعل بحركة متصلة[١] كان فيها بين الاستعداد الصرف وبين الاستكمال الصرف.

فيكون الكائن فى القسم الأول ينسب إلى أنه كان عن حالة واحدة، كقولنا: كان عن الجاهل بامرِ كذا عالم. والكائن فى القسم الثانى[٢] ينسب أنه كان تارة عن حالة سالكا، كقولنا كان من الصبى رجل، وتارة عن حالة مستعدا فقط كقولنا: كان عن المنى رجل، فإن اسم الصبى هو للمستعد أن يستكمل رجلا وهو فى السلوك، واسم المنى للمستعد أن يكون إنسانا لابشرط أن يكون فى السلوك. فقد ترك المعلم الأول من الأقسام ما كان استكمالا، وكان الكون منه غير منسوب إلى الحركة نحو الاستكمال.

وأيضا فإنه ليس كل خروج عن استعداد صرف إلى فعل استكمالا، فإن النفس تعتقد الرأى الخطأ فيخرج إلى الفعل فيه من القوة، ويكون ليس على سبيل الاستكمال، ولا أيضا على سبيل الاستحالة.

وأيضا فإن العناصر تتكون منها الكائنات[٣] فتكون مستحيلة عند الامتزاج غير فاسدة فى صورها الذاتية على ما علمت، فيكون المزاج غير كائن فيها لزوال ضد المزاج بل عدمه فقط، فيكون هذا القسم ليس هو من القسم الذى مثل له بكون الهواء من الماء، وذلك لأن العناصر لاتفسد فى أنواعها عند المزاج بل تستحيل، ولا من القسم الذى مثل له بكون الرجل

١ـ كالصبي والرجل.

٢ـ وهو ما كان خرج إلى الفعل بالحركة.

٣ـ اي الأمور الحادثة المركبة من العناصر.

من الصبى، لأنه كان لاينعكس، ولا يكون الصبى بفساد الرجل، وههنا ينعكس فيكون من الممتزج شيء عنه امتزاج بعد فساد المزاج.

وايضاً فإنه إنما يتكلم لاعلى الموضوع بما هو الموضوع، بل بما يدل عليه لفظ الكون من الشيء، ومعلوم ان هذا لايقال لكل نسبة للمتكون إلى موضوعه[١]، فإنّ ما كان من المستعدات التى يكون منها الشيء بالاستكمال لا اسم له من جهة ما هو مستعد، إذ لايلحقه[٢] تغير عن حالته التى له قبل الخروج إلى الفعل، فلايقال إن الشيء كان منه، فلايقال كان من الإنسان رجل ولكن من الصبى، لأن الصبى اسم له من جهة ماهو ناقص، ولأنه لايتم إلّا بالإستحالات أيضا فى طريق السلوك، فكأنه لما سمى كان له معنى يدل عليه الاسم يزول عنه[٣] عند الخروج إلى الفعل، كأنّه ما لم يتوهم فيه زوال أمر ما، كان له بسببه استحقاق الاسم، لم يُقَل إنه يكون منه شيء، فيعرض من هذا أن يكون ما لاتسمى فيه نسبة الكائن إلى الموضوع غير داخل فى هذه القسمة ويعرض منه أن تكون النسبة إلى الموضوع بالعرض لا الذى بالذات، لأن الصبى بما هو صبى لايجوز أن يصير رجلا، حتى يكون هو صبيّا ورجلا، بل يفسد المعنى المفهوم من اسم الصبى حتى يصير رجلا فيكون الكون من الصبى آخر الأمر بمعنىَ بعد[٤].

ويكون ايضاً أنما يتكلم على الموضوعات التى بالعرض.

وأيضاً فإنه لايخلو: إما أن يكون الماء إذا كان منه الهواء عنصراً له

١ـ المراد بالموضوع هيٰهنا كلّ شيء من شانه ان يكون له كمال.

٢ـ «او لايلحقه، ولايلحقه» خ. ل.

٣ـ اي عن ذلك المعنى.

٤ـ اي العدم والفساد.

بوجه ما[١]، أو لا يكون. فإن لم يكن فالاشتغال بذكره باطل، وإن كان فليس يجب إذا كان الهواء يستحيل فى كيفيته الفاعلة إلى المائية، فيصير عنصراً له أن لايستحيل فى كيفية أخرى، فيصير عنصراً لشىء آخر، مثلا فى رطوبته فيصير عنصراً للنار من غير أن يرجع ماء، ثم كذلك النار فى كيفية أخرى غير مقابلة للتى فيها استحال إليها الهواء فتكون العلل المادية تذهب إلى غير نهاية، من غير أن ترجع، فإذن لم يتبين من وضعه أنه يجب أن يرجع لامحالة، بل بان إمكان الرجوع، ويتعلق بذلك إمكان التناهى، فليس ذلك مطلوبه، بل مطلوبه وجوب التناهى.

ولنشرع الآن فى حل هذه الشكوك فنقول:

الأولى أن يكون كلام المعلم الأول، إنما هو فى مبادئ الجوهر بما هو جوهر لابما هو جوهر معروض، له مالايقوّم[٢] جوهريته، ولاأيضاً يكمّله، فيكون كلامه فى كون الجوهر من عنصره[٣] أو من موضوع[٤] له، إما على سبيل كون نوع الجوهر مطلقاً[٥]، وأما على سبيل كون كمال نوع الجوهر[٦].

والأولى أيضاً أن يكون كلامه فى الكون الطبيعى دون الصناعى[٧]، وإذا

١ـ اي يجعل عنصراً للهواء.

٢ـ كالابيض؛ لانّ البياض لادخل له في جوهرية الجسم.

٣ـ كما ان يكون الهواء من عنصر الماء.

٤ـ كالصبي والرجل والمنيّ والإنسان.

٥ـ بدون قيد كمال.

٦ـ مثل انّ الرجل من الصبي.

٧ـ كالاشكال.

كان كذلك كان العنصر [١] جزءاً ذاتياً فى وجود الكائن وأيضاً فى وجود المتكون منه، لست أعنى بالذاتى أنه يكون ضرورياً لوجود المركب منه ومن غيره، فإن هذا أيضاً موجود للعنصر فى الأكوان الغير الذاتية، مثل العنصر فى الجسم الأبيض.

ولكن أعنى بالذاتية أن يكون كون العنصر جزءاً أمراً ذاتياً له، فلايقوم ذلك العنصر بالفعل إلّا أن يكون جزءاً لذلك الشىء أو لما الشىء كما له [٢] الطبيعى؛ إذ يكون جزءاً لجوهر أو لآخر حكمه حكمه، لا أن يكون العنصر يَقومُ دون ذلك، ثم عرض له أن صار جزءاً من مركب منه ومن عرضٍ فيه ليس هو مقوماً له ولامكمّلا لما يقوّمه، فيكون كونه جزءاً هو ذاتى بالقياس إلى المركب، وليس ذاتياً بالقياس إلى ذاته، بل يجب أن لايعرى عن كونه جزءاً.

وإذا كان كذلك، لم يخل الموضوع من أحد أمرين [٣]:

إما أن يكون متقوماً بهذا الشىء [٤] أو بآخر يقوم مقامه، فيكون قد كان فيه قبل حصول الصورة الحادثة فيه شىء آخر يقوم مقامها فى تقويمه إلّا أنها لاتجتمع مع هذا، فيكون قد كان حصل من العنصر ومن ذلك الشىء جوهر،

١ـ المراد بالعنصر الأصل الأوّل من الموضوعات.

٢ـ الضمير في «كماله» إمّا راجع على الشيء أو إلى الموصول في «لما».

فعلى الأول يكون قوله: «أن يكون» بعد هذا (اي بحسب ان تكتب لفظة «أن يكون» لالفظة «إذ يكون» بناء على رجوع الضمير على الشيء) ويحتمل أن يكون بدلاً من إذ التعليلية بل الوقتية، وامّا على الثاني فهو إذ التعليلية بل الوقتية لاغير.

٣ـ الأمر الأول هو الكون والفساد.

٤ـ اي الحادث.

فلما كان[١] الثانى فسد ذلك الجوهر[٢] المركب، وهذا أحد القسمين.

وإما[٣] أن يكون العنصر[٤] قد يُقَوّم لا بهذا الشىء الذى حدث، ولكن بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع، ولكنها قد حصلت بحيث تقوّم المادة فقط[٥]، ولم يحصل الأمر الذى هو علة غائية لهذه الصورة بالطبع، فيكون الجوهر قد حصل ولم يحصل كاملا بالطبع، وإذا كان ذلك الكمال كمالا له بالطبع، والقوة الطبيعية مبدأ الحركة إلى الكمال الذى بالطبع فيلزم ضرورة أن لا يكون هذا الشىء موجوداً على سلامته الطبيعية زماناً لا عائق له[٦] فيه وهو غير متحرك بالطبع إلى ذلك الكمال، فإذن يلزم ضرورة فى هذا القسم أن يكون المستعد متحركا إلى الكمال.

فقد ظهر[٧] إذن[٨] أن جميع اصناف كون الجوهر الذى بحسب هذا النظر[٩] هو داخل تحت أحد هذين القسمين[١٠] ضرورة، وكذلك[١١] جميع أصناف ما يكون كون الشىء عن شىء يكون ذلك القابل فى كليهما جزءاً ذاتياً باعتباره فى نفسه، وباعتباره بالقياس إلى المركب.

١ـتامّة، اي فلمّا حصل و وجد الثاني.
٢ـالأول.
٣ـالأمر الثاني هو الكون الذاتي الاستكمالي.
٤ـكصورة الرجل مثلاً في الصبي وصورة الإنسان في المني.
٥ـاي بدون مايستكمل به الشيء.
٦ـاي لاتكون في زمان لاعائق له بلاحركة.
٧ـالصدر منه هو الأمر الثاني، والذيل منه هو الأمر الأول.
٨ـاي بحسب الحركة والتدريج، لا الكون والفساد.
٩ـاي الكون الذاتي دون العرضي.
١٠ـوهو القسم الثاني.
١١ـإشارة إلى الكون والفساد وهو تحت القسم الأوّل.

وليس لقائل أن يقول: إنه يجوز أن تكون القوة الطبيعية لاتتحرّك إلى كما لها لإعواز معين[١] من خارج أو عائق مانع. مثال الأول فقدان ضوء الشمس فى الحبوب والبذور؛ ومثال الثانى الأمراض المذبلة[٢].

فالجواب عن ذلك أن كلام المعلم الأول ليس فى الذى يكون لامحالة يتحرك بالفعل، بل فى الذى لولم يكن عائق لطبيعته وكانت الأسباب الطبيعية المعاضدة بالطبع لطبيعته موجودة كان متحركا إلى الكمال وكان فى طريق السلوك.

فقد ظهر إذن أن سائر الأقسام غير مقصودة فى هذا البحث إلّا القسم المذكور[٣]، بل هذا الحكم[٤] غير صحيح فى سائر الأقسام، فانه يجوز فى غير كون الجواهر إذا فرضنا موضوعاً مبدأً أن لايزال يكتسب استعداداً بعد استعداد لأمور عرضية من غير أن يتناهى، كالخشب فإنك كلما شكلته بشكل استعد بذلك لأمر، وإذا خرج استعداده إلى الفعل استعد لأمر آخر، وكذلك النفس فى إدراك المعقولات، ويشبه أن تكون الاستحالات الطبيعية لايمنع فيها هذا المعنى[٥].

وأما الشبهة المذكورة فى كون الأشياء من العناصر، وأنه ليس على أحد القسمين فحلها يظهر أيضاً مما قد قيل، وهو أن العنصر مفردا ليس

١ـ «معدّ» (خ. ل).

٢ـ من الذبول.

٣ـوهذا القسم هو الأمران المذكوران: أحدهما على نحو الكون والفساد، والثاني على نحو الاستكمال.

٤ـاي تناهي العلل المذكور سابقاً في العناصر.

٥ـ اي عدم التناهي.

مستعداً لقبول الصور الحيوانية والنباتية، بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية التى تَحْدُث فيه بالمزاج؛ والمزاج يُحدِث فيه لامحالة استحالةً ما فى أمر طبيعى له، وإن لم يكن مقوماً، فتكون نسبته إلى صورة المزاج من القسم الذى يكون بالاستحالة. وإذا حصل فيه المزاج كان قبول صورة الحيوانية له استكمالا لذلك المزاج، ويتحرك الطبع به إليه، فتكون نسبته إلى صورة الحيوانية نسبة الصبى إلى الرجل، فلذلك ليست تفسد الصورة الحيوانية إلى أن تصير مجرد مزاج، كما لايكون الصبى من الرجل، ويفسد المزاج إلى موجب الصورة البسيطة، كما يستحيل الماء إلى الهواء، فليس الحيوان عنصراً لجوهر العناصر، بل يستحيل إليها من حيث هى بسيطة. فتكون إذن الامتزاج والبساطة يتعاقبان على الموضوع، والبساطة ليست تقوم جوهر العناصر ولكن تكمل طبيعة كل واحد منها، من حيث هو بسيط، فتكون النار ناراً صرفة فى الكيفية التى فيها اللازمة لصورتها، وكذلك الماء. وكذلك كل واحد من العناصر، فإذن كون الحيوان يتعلق بكونين، ولكل واحد منهما حكم يخصه من وجوب التناهى، فهو داخل أيضاً فى القسمين المذكورين.

وأما الشبهة التى تعرض من جهة أنه أنما أخذ من العناصر ما جرت به العادة بان يقال: إن الشىء منه دون ما لم تجر به العادة، فالجواب عن تلك الشبهة هو أنه ليس تتغير أحكام الأشياء من جهة الاسماء، ولكن يجب ان يقصد المعنى، فلنقصد ولنتعرف الحال فيه.

فنقول: إن العنصر أو الموضوع الذى يكون منه الشىء إذا كان يتقدمه فى الزمان، فإن له من جهة تقدمه له خاصية لاتكون مع حصوله له، وهى الاستعداد القوى، وإنما يتكون الجوهر منه لأجل استعداده لقبول

صورته. واما إذا زال الاستعداد بالخروج إلى الفعل وجد الجوهر وكان محالا[١] أن يقال إنه متكوّن منه. فإذا لم يكن له[٢] من جهة الاستعداد اسم، بل أخذ له اسمه الذى لذاته الذى يكون له أيضاً عندما لايجوز أن يتكون منه الشيء، لم يكن هو الاسم الذى يتعلق بمعناه التكون. فإن لم يكن له من جهة الاستعداد اسم لم يمكن أن يقال باللفظ وإن كان المعنى حاصلا فى الوجود، فإذا كان المعنى الذى يكون للمسمى حاصلا[٣] فى غير المسمى كان حكمه فى المعنى حكم ذلك[٤]، وإن كان عدم الاسم يمنع أن يكون حكمه فى اللفظ حكم ذلك[٥].

فإذا أخذنا القول[٦] الذى يكون لذلك الاسم لو كان موضوعاً أمكننا حينئذ أن نقول فى كل شيء: إنه يكون من العنصر له، مثلا أمكننا أن نقول: إن النفس العاقلة تكون من نفس جاهلة مستعدة للعلم، إلّا أن نمنع استعمالَ لفظ[٧] يكون فيها خلا التكوّن الذى فى الجوهر. فلايجوز أن نقول فى النفس العاقلة: إنها كانت من نفس مستعدة للعلم، ولكن يجوز لامحالة فى الجواهر وكلامنا فيها. على أنه فيما أحسب لايختلف هذا الحكم فى الجواهر ذواتها، وفى الجواهر مع أحوالها.

١ـ لأنه زال الاستعداد بسبب فعليته، لأنّ الصبي بعد كونه رجلاً واستكمل بالرجلية وفسد حاله المستعدّة لايصحّ حينئذ أن يقال تكوّن منه الرجل.
٢ـ اي للعنصر والموضوع.
٣ـ اي فإذا كان كالصبي في عنصره وجوهره المسمّى حاصلاً في غير المسمّى أي الإنسان.
٤ـ أي حكم المسمّى، والواو وصلية.
٥ـ أي المسمّى.
٦ـ اي المعنى الذي.
٧ـ بالإضافة اي إضافة «لفظ» الى «يكون».

وأما قول هذا القائل: إن هذا يكون كوناً من الشيء بمعنى بعد، فليس إذا كان بمعنى بعد كيف كان، لم يكن الكون الذى نقصده، فإنه لابد فى كل كون عن شيء أن يكون الكائن بعد ما عنه كان، إنما الذى يزيّفه المعلم الأول ولايتعرض له هو أن لايكون هناك معنى غير البَعدية، مثْل المَثلَ الذى يضربه[١] ويشرحه، وأما إذا كان من الشيء بمعنى أن كان بعده، بأن بقى له من جوهره الذى كان أولا ما هو أيضاً فى جوهر الثانى لم يكن بمعنى بعد فقط، فكان الذى كلامنا فيه.

وأما قول هذا القائل: إنه[٢] تكلم فى العنصر الذى بالعرض دون العنصر الذى بالذات فقد وقعت فيه المغالطة[٣] بسبب أن العنصر للكون ليس هو بعينه العنصر للقوام فى الاعتبار، وإن كان هو هو بالذات، فإن العنصر بالذات للكون هو ذات مقارنة للقوة[٤]، والعنصر بالذات للقوام هو ذات مقارنة للفعل[٥]، وكل واحد منهما هو عنصر بالعرض لما ليس هو عنصراً له بالذات، وكلامه فى العنصر الذى للكون لافى الذى للقوام، فيكون إنما أخذ العنصر بالعرض لو أخذ العنصر الذى للكون مبدأ للقوام؛ فإن الصبى ليس عنصراً لِقوام الرجل ولايكون منه قوام الرجل، ولكنه عنصر لكون الرجل ويكون منه كون الرجل.

فإن قال قائل: إن المعلم الأول إنما يتكلم فى مبادئ الجوهر مطلقاً، فلم أعرض عن العنصر الذى للجوهر فى قوامه، مثل موضوع السماء،

---

١ و٢ـاي المعلم الاول.

٣ـ«مغالطة» خ. ل. اي الاشتباه.

٤ـدون الفعل كالصبي فإنّه مقارن للقوة وبعد الاستكمال وكونه بالفعل لايكون صبيّاً.

٥ـ مثل مادة الصبي فإنّها تكون مع الرجل ايضاً.

واقتصر على العنصر الذى للجوهر فى كونه .

فالجواب عن ذلك لأن عنصر قوامه جزء منه وهو معه بالفعل ، ولا يشكل تناهى الأمور الموجودة بالفعل فى شىء متناه موجود بالفعل . على أنْ[١] من بلغ أن يتعلم هذا العلم ووقف على سائر ما سلف وإنما يشكل عليه من أمر تناهى العلل ولاتناهيها أنه هل يمكن أن يكون كذلك فى العناصر التى بالقوة واحداً بعدّ آخر مختلفة بالقرب والبعد .

وأما الشبهة الأُخرى فى حديث[٢] الماء والهواء ، فحلّها سهل على من وقف على كلامنا فى العناصر حيث تكلمنا فى الكون والفساد ، على أن كلامنا هيٰهنا فى كون الشىء من الشىء بالذات ، وكل تغير من الذى بالذات فهو فى مضادة واحدة مقتصرٍ عليها ، فيكون الذى كان عنها بالذات يفسد إليها ضرورة ، وفى الأخرى كذلك ، فتكون جملة التغيرات محصورة ، وكل طبقة منها مقتصرة على طرفين نرجع بأحدهما على الآخر ، فقد انحلت جميع الشبه المذكورة .

١ـ مخفَّفة من المثقّلة .

٢ـ «واما الشكّ الأخير في حديث الماء والهواء فحلّه» نسخة .

الفصل الثالث من المقالة الثامنة

فى إبانة تناهى العلل الغائية والصورية وإثبات المبدأ الأول مطلقاً، وفصل القول فى العلة الأولى مطلقاً، وفى العلة الأولى مقيداً، وبيان أن ما هو علة أولى مطلقة علة لسائر العلل

وأما تناهى العلل الغائية فيظهر لك من الموضع الذى حاولنا[١] فيه إثباتها وحللنا الشكوك فى أمرها، فإن العلة الغائية إذا ثبت وجودها ثبت تناهيها، وذلك لأن العلة التمامية هى التى تكون سائر الأشياء لأجلها ولاتكون هى من أجل شئ آخر، فإن كان وراء العلة التمامية علة تمامية كانت الأولى لأجل الثانية فلم تكن الأولى علة تمامية، وقد فرضت علة تمامية فإذا كان كذلك فمن جوز أن تكون العلل التمامية تستمر واحدة بعد أخرى، فقد رفع العلل التمامية فى أنفسها، وأبطل طبيعة الخير التى هى العلة التمامية، إذ الخير هو الذى يطلب لذاته، وسائر الأشياء تطلب لأجله فإذا كان شئ يطلب لشئ آخر كان نافعاً لاخيراً حقيقيا، فقد اتضح أن فى إيجاب لاتناهى العلل

١ـأي في الفصل الخامس من المقالة السادسة.

التمامية رَفعَ العلل التمامية، فإن من جوز أن وراء كل تمام تماماً فقد أبطل فعل العقل؛ فإنه من البيّن بنفسه أن العاقل إنما يفعل ما يفعل بالعقل لأنه يؤم مقصوداً وغاية، حتى أنه إذا كان فاعل ما منا يفعل فعلا وليس له غاية عقلية قيل إنه يعبث ويجازف ويفعل لا بما هو ذو عقل ولكن بما هو حيوان، وإذا كان هذا هكذا فيجب أن تكون الأمور التى يفعلها العاقل بما هو عاقل محدودةً تفيد غايات مقصودة لأنفسها، وإذا كان الفعل العقلى لايكون إلّا محدود الغاية وليس ذلك للفعل العقلى من جهة ما هو فعل عقلى، بل من جهة ما هو فعل يؤمّ به الفاعل الغاية، فهو إذن كذلك من جهة ما هو ذو غاية، فإذن كونه ذا غاية يمنع أن يكون لكل غاية غاية، فظاهر أنه لايصح قول القائل: إن كل غاية وراءها غاية. وأما الأفعال الطبيعية والحيوانية فقد علم أيضاً فى مواضع أخرى أنها لغايات.

وأما العلة الصورية للشيء فيفهم عن قريب تناهيها بما قيل فى المنطق، وبما علم من تناهى الأجزاء الموجودة للشيء بالفعل على ترتيب طبيعى، وأن الصورة التامة للشيء واحدة، وأن الكثير يقع فيها على نحو العموم والخصوص، وأن العموم والخصوص يقتضى الترتيب الطبيعى، وماله ترتيب طبيعى فقد علم تناهيه، وفى تأمل هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل.

ونبتدئ فنقول: إذا قلنا مبدأ أول فاعلى، بل مبدأ أول مطلقاً فيجب أن يكون واحدا. وأما إذا قلنا علة أولى عنصرية وعلة أولى صورية وغير ذلك لم يجب أن تكون واحدة وجوب ذلك فى واجب الوجود، لأنه لاتكون ولا واحد منها علة أولى مطلقا، لأن واجب الوجود واحد وهو فى طبقة المبدأ الفاعلى، فيكون الواحد الواجب الوجود هو أيضا مبدأ وعلة لتلك الأوائل.

فقد بان من هذا ومما سلف لنا شرحه أن واجب الوجود واحد بالعدد[١]، وبان أن ما سواه إذا اعتبر ذاته[٢] كان ممكنا فى وجوده فكان معلولا، ولاح أنه ينتهى فى المعلولية لامحالة إليه، فإذن كل شىء إلّا الواحد الذى هو لذاته واحد، والموجود الذى هو لذاته موجود، فإنه[٣] مستفيد الوجود عن غيره وهو أيس به، ليْس فى ذاته وهذا معنى كون الشىء مبدعا أى نائل الوجود عن غيره، وله عدم يستحقه فى ذاته مطلق، ليس[٤] إنما يستحق العدم بصورته دون مادته، أو بمادته دون صورته بل بكليته، فكليته إذا لم تقترن بايجاب الموجد له واحتسب أنه منقطع عنه وجب عدمه بكليته، فإذن إيجاده عن الموجد له بكليته، فليس جزء منه يسبق وجوده بالقياس إلى هذا المعنى، لامادته ولاصورته، إن كان ذا مادة وصورة.

فالكل إذن بالقياس إلى العلة الأولى مُبدَع، وليس إيجاده لما يوجد عنه إيجادا يمكّن العدم ألبتة من جواهر الأشياء بل إيجادا يمنع العدم مطلقا فيما يحتمل السرمد، فذلك هو الإبداع المطلق، والتأييس المطلق ليس تاييساً ما، وكل شىء حادث عن ذلك الواحد، وذلك الواحد محدِث له إذ المحدَث هو الذى كان بعد ما لم يكن، وهذا البعد إن كان زمانيا سبقه القبل وعُدِم مع حدوثه، فكان شىء هو الموصوف بأنه قبله وليس الآن، فلم يكن يتهيأ أن

١ـ اي واحد بالشخص، لا الواحد العددي كما لايخفى، والشخص هو التشخص والتعين كما قال الشيخ في أوّل الفصل الثامن عشر من رابع الإشارات: «واجب الوجود المتعين ...».

٢ـ «إذا اعتبر بذاته» خ. ل.

٣ـ خبر «كل شيء».

٤ـ بيان لقوله: «مطلق».

يحدث شيء إلّا وقبله شيء آخر يعدم بوجوده، فيكون الإحداث عن الليس المطلق وهو الابداع باطلا لامعنى له بل البعد الذى ههنا هو البعد الذى بالذات، فإن الأمر الذى للشيء من تلقاء نفسه قبل الذى له من غيره، وإذا كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم والامكان، وكان عدمه قبل وجوده، ووجوه بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات، فكل شيء غير الأول الواحد فوجوده بعد مالم يكن باستحقاق نفسه .

الفصل الرابع من المقالة الثامنة

فى الصفات الأُولى للمبدأ الواجب الوجود

فقد ثبت لك الآن شىء واجب الوجود، وكان ثبت لك أن واجب الوجود واحد، فواجب الوجود واحد لايشاركه فى رتبته شىء فلاشىء سواه واجب الوجود، وإذ لاشىء سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب الوجود لكلّ شىء، ويوجبه إيجابا أوليا أو بواسطة، وإذا كان كل شىء غيره فوجوده من وجوده فهو أول. ولانعنى بالأول معنى ينضاف إلى وجوب وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده، بل نعنى به اعتبار إضافته إلى غيره.

وأعلم أنا إذا قلنا بل بينا أن واجب الوجود لايتكثر بوجه من الوجوه، وأن ذاته وحدانى صرف محض حق فلانعنى بذلك أنه أيضا لايسلب عنه وجودات ولاتقع له إضافة إلى وجودات فإن هذا لايمكن. وذلك لأن كل موجود فيسلب عنه أنحاء من الوجود مختلفة كثيرة، ولكل موجود إلى الموجودات نوع من الإضافة والنسبة وخصوصا الذى يفيض عنه كل وجود، لكنا نعنى بقولنا إنه وحدانى الذات لايتكثر أنه كذلك فى ذاته، ثم إن تبعته إضافات إيجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات معلولة للذات، توجد بعد وجود الذات، وليست مقومة للذات ولاأجزاء لها.

فإن قال قائل: فإن كانت تلك معلولة فلها أيضا إضافة أخرى وتذهب إلى غير النهاية، فإنا نُكلّفه أن يتأمل ما حققناه فى باب المضاف من هذا الفن، حيث أردنا أن نبين أن الإضافة تتناهى وفى ذلك انحلال شكه.

ونعود فنقول: إن الأول لاماهية له غير الإنية وقد عرفت معنى الماهية، وبماذا تفارق الإنية فيما[١] تفارقه فى افتتاح تبياننا هذا.

فنقول: إن واجب الوجود لايصح أن يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود، بل نقول من رأس: إن واجب الوجود قد يُعقل نفسُ واجب الوجود، كالواحد قد يعقل نفس الواحد، وقد يعقل من ذلك أن ماهيته[٢] هى مثلا إنسان أو جوهر آخر من الجواهر، وذلك الإنسان[٣] هو الذى هو واجب الوجود، كما أنه قد يعقل من الواحد أنه ماء أو هواء أو إنسان وهو واحد.

وقد يتأمل فيعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف فى أن المبدأ فى الطبيعيات واحد أو كثير. فبعضهم جعل المبدأ واحدا، وبعضهم جعله كثيرا. والذى جعله منهم واحدا: فمنهم من جعل المبدأ الأول لاذات الواحد، بل شيئاً هو الواحد، مثل ماء أو هواء أو نار أو غير ذلك. ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد، لاشىء عرض له الواحد، ففرق اذاً بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود.

فنقول: إن واجب الوجود لايجوز أن يكون على الصفة التى فيها تركيب

١ـاي فيما يكون الوجود عارضاً فيه كالممكنات.

٢ـ«انّ ماهيةً مّا هي إنسان مثلاً أو جوهر آخر»، كما نقله في الأسفار، ج١، ص٩، ط١.

٣ـاي ذلك الإنسان او ذلك الجوهر.

حتى يكون هناك ماهية ما، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود، فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود، مثلا إن كانت تلك الماهية أنه إنسان، فيكون أنه إنسان[١] غير أنه واجب الوجود، فحينئذ لايخلو إما أن يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة[٢] أو لايكون، ومحال أن لايكون لهذا المعنى حقيقة، وهى مبدأ كل حقيقة، بل هى تؤكد الحقيقة وتصححها.

فإن كان له حقيقة وهى غير تلك الماهية فإن كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه أن يتعلق بتلك الماهية ولايجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود يوجد بشىء ليس هو، فلايكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود، وبالنظر إلى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود[٣]، لأن له شيئا به يجب، وهذا محال إذا أخذ مطلقا[٤] غير مقيد بالوجود الصرف الذى يلحق الماهية، وإذا

١ـوهو حقيقة الماهية.

٢ـأي أمر حقيقي دون الاعتباري.

٣ـمتعلق بقوله: «فيكون واجب الوجود» أعني أنّ جملة «ليس بواجب الوجود» خبر لقوله: «فيكون». وفي بعض النسخ المخطوطة عندنا: «فلايكون واجب الوجود» ولكن العبارة محرّفة بلاكلام.

٤ـضمير «إذا أخذ» في كلا الموضعين راجع إلى «ذلك الوجوب» في قوله: فإن كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ... ». ثم إن قوله: «لاحقاً» في قبال قوله: «مطلقاً» يعني أنّ وجوب الوجود إذا أخذ مطلقاً من غير أن يقيّد ذلك الوجوب بالوجود الصرف الذي يلحق الماهية كان محالاً أن يتّصف الماهية بوجوب الوجود، لأنّها غير الوجود ولاواسطة حينئذ لاتّصافها بالوجوب لأنّ واسطة اتّصافها بالوجوب هو الوجود فكيف تتّصف الماهية بالوجوب إذا أخذ الوجوب غير مقيد بالوجود. وإذا أخذ وجوب الوجود لاحقاً اي مقيداً ←

أخذ لاحقا للماهية فإنه وإن كان قد يقارن ذلك الشيء فليس تلك الماهية البتة واجبة الوجود مطلقا ولاعارضا لها وجوب الوجود مطلقا، لأنها لاتجب فى كل وقت، وواجب الوجود مطلقا يجب فى كل وقت، وليس هكذا حال الوجود إذا أخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف الذى يلحق الماهية، فانّه لاضير لو قال قائل: إن ذلك[1] الوجود معلول للماهية من هذه الجهة أو لشيء[2] آخر. وذلك لأن الوجود[3] يجوز أن يكون معلولا، والوجوب المطلق الذى بالذات لايكون معلولا، فبقى أن يكون واجب الوجود بالذات مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه، وواجب الوجود من دون تلك الماهية، فتكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه إن كان يمكن، فواجب الوجود مشار إليه بالعقل فى ذاته، ويتحقق واجب الوجود وإن لم تكن تلك الماهية العارضة، فإذن ليست تلك الماهية

→

بالوجود الصرف وكان الوجوب اللاحق بالوجود يلحق الماهية فالماهية حينئذٍ ليست بواجب الوجود مطلقا إلى آخر ما في الكتاب.

ثم الأمر الأهمّ في المقام هو الفرق بين الوجوب المطلق الذي بالذات وبين الوجود المطلق من حيث إنّ الأول لايجوز أن يكون معلولاً بخلاف الثاني فإنّه يكون باعتبار بعض مراتبه معلولاً. واعلم أنّ ما قرّره الشيخ في هذه المسالة من كونه تعالى إنّية محضة فانّما هو على ممشى المشّاء لايخلو عند المتوغّل في الحكمة المتعالية والمدارج العرفانية من دغدغة. وهو تعالى وإن كان إنّية محضة لكن ينبغي ان يحرّر اولاً موضوع المسالة حتى يعلم ان المشّاء مايريد في قوله: «واجب الوجود إنّية محضة» ومايعنى بقوله: «واجب الوجود» ولنا في المقام كلام محرّر في موضعه.

١ـاي ذلك الوجود الذي لايجب في كل وقت، يعنى إذا أخذ مطلقاً غير مقيّد بالوجوب.

٢ـاي معلول لشيء آخر.

٣ـاي في طبيعة الوجود يكون هذا المعنى.

ماهية للشىء المشار إليه بالعقل أنه واجب الوجود، بل ماهية لشىء آخر لاحق له، وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشىء هذا خلف، فلاماهية لواجب الوجود غير أنه واجب الوجود، وهذه هى الإنية.

بل نقول: إن الإنية والوجود لو صارا عارضين للماهية فلايخلو إما أن يلزمها لذاتها أو لشىء من خارج، ومحال أن يكون لذات الماهية، فإن التابع لايتبع إلّا موجودا[١] فيلزم أن يكون للماهية وجود قبل وجودها، وهذا محال. ونقول إن كل ماله ماهية غير الإنية فهومعلول، وذلك لأنك علمت أن الإنية والوجود لايقوم من الماهية التى هى خارجة عن الإنية مقام الأمر المقوم، فيكون من اللوازم، فلايخلو: إما أن يلزم الماهية لأنها تلك الماهية. وإما أن يكون لزومها إياها بسبب شىء. ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود، ولن يتبع موجودٌ إلا موجوداً، فإن كانت الإنية تتبع الماهية وتلزمها لنفسها فتكون الإنية قد تبعت فى وجودها وجودا، وكل مايتبع فى وجوده وجودا فإن متبوعه موجود بالذات قبله، فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها[٢]، وهذا خلف. فبقى أن يكون الوجود لها عن علة، فكل ذى ماهية هو معلول، وسائر الأشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات، وتلك الماهيات هى التى بأنفسها ممكنة الوجود، وإنما يعرض لها وجود من خارج.

فالأول[٣] لا ماهية له، وذوات الماهية يفيض عليها الوجود منه، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الأوصاف عنه، ثم سائر الأشياء التى لها ماهيات فإنها ممكنة توجد به، وليس معنى قولى: إنه مجرد الوجود

١ـ فلابدّ حينئذ من أن يكون المتبوع أي الماهية موجوداً.

٢ـ اي وجود الماهية.

٣ـ اي واجب الوجود.

بشرط سلب سائر الزوائد عنه أنه الوجود المطلق المشترك فيه إن كان موجود هذه صفته، فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لابشرط الإيجاب، أعني في الأول[١] أنه الموجود مع شرط لازيادة تركيب، وهذا الآخر هو الموجود لابشرط الزيادة، فلهذا ما كان الكلي[٢] يحمل على كل شيء، وذلك لايحمل على كل ما هناك زيادة، وكل شيء غيره فهناك زيادة.

والأول أيضا لاجنس له، وذلك لأن الأول لاماهية له ومالا ماهية له فلاجنس له، إذ الجنس مقول في جواب ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء[٣]، والأول قد تحقق أنه غير مركب.

وأيضا أن معنى الجنس لايخلو: إما أن يكون واجب الوجود فلايتوقف إلى أن يكون هناك فصل. وإن لم يكن واجب الوجود وكان مقوّما بواجب الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود، وهذا خلف، فالأول لاجنس له. ولذلك فإن الأول لافصل له، وإذ لاجنس له ولافصل له فلاحد له، ولابرهان عليه لأنه لاعلة له، ولذلك لالمّ له، وستعلم أنه لا لمية لفعله[٤].

ولقائل أن يقول[٥]: إنكم إن تحاشيتم أن تطلقوا على الأول اسم الجوهر

١ـ اي في الواجب تعالى، او الوجه الأوّل، وكلاهما واحد.

٢ـ لأنّه لابشرط شيء.

٣ـ إذا جعل مادّةً ولابشرط.

٤ـ وذلك لأنه مقتضى ذاته.

٥ـ راجع الفصل الخامس والعشرين من النمط الرابع من الإشارات: ربما ظن أن الموجود لافي موضوع...

فلستم تتحاشون أن تطلقوا عليه معناه، وذلك لأنه موجود لا فى موضوع، وهذا المعنى هو معنى الجوهر الذى جنّستموه له.

فنقول: ليس هذا معنى الجوهر الذى جنّسناه، بل معنى ذلك أنه الشىء ذو الماهية[1] المتقررة الذى وجوده ليس فى موضوع كجسم أو نفس، والدليل على أنه إذا لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا ألبتة هو أن المدلول عليه بلفظ الموجود ليس يقتضى جنسيته، والسلب الذى يلحق به لا يزيده على الوجود إلّا نسبة مباينة، وهذا المعنى ليس فيه إثبات شىء محصل بعد الوجود، ولا هو معنى لشىء بذاته، بل هو بالنسبة فقط، فالموجود لا فى موضوع إنما المعنى الإثباتى فيه الذى يجوز أن يكون لذات ما هو الموجود، وبعده شىء سلبى ومضاف خارج عن الهوية التى تكون للشىء. فهذا المعنى إن أخذ على هذا الوجه لم يكن جنساً، وأنت قد علمت هذا فى المنطق علماً متقناً.

وقد تعلمت فى المنطق أيضاً أنا إذا قلنا: كل «ا» مثلا، عنينا كل شىء موصوف بأنه «ا» ولو كانت له حقيقة غير الألفية، فقولنا فى حد الجوهر: إنه الموجود لا فى موضوع، معناه أنه الشىء الذى يقال عليه موجود لا فى موضوع، على أن الموجود لا فى موضوع محمول عليه وله فى نفسه ماهية مثل الإنسان والحجر والشجر، فهكذا يجب أن يتصور الجوهر حتى يكون جنساً.

والدليل على أن بين الأمرين[2] فرقاً وأن الجنس أحدهما دون الآخر أنك

١ـ فالجنس هو ماهيّة يتّصف بأنّه موجود لا في موضوع، فالوجود فيه غير الماهية بخلاف الواجب.

٢ـ أي الموجود والجوهر.

تقول لشخص إنسان ما مجهول الوجود : إنه لامحالة هو ما وجوده أن لايكون في موضوع، ولاتقول : إنه لامحالة موجود الآن لافى موضوع، وكأنا قد بالغنا في تعريف هذا حيث تكلمنا فى المنطق .

الفصل الخامس من المقالة الثامنة

كأنه توكيد وتكرار لما سلف من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الإنتاج

وبالحرى أن نعيد القول فى أن حقيقة الأول موجودة للأول دون غيره، وذلك لأن الواحد بما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو[1] ذاته، ومعناه[2] إما مقصور عليه لذات ذلك المعنى، أو لعلة، مثلا: لو كان الشىء الواجب الوجود هو هذا الإنسان، فلايخلو إما أن يكون هو هذا للإنسانية ولأنه إنسان، أو لايكون.

فإن كان لأنه إنسان هو هذا، فالإنسانية تقتضى أن يكون هذا فقط؛ فإن وجدت لغيره فما اقتضت الإنسانية أن يكون هذا، بل إنما صار هذا لأمر غير الإنسانية.

وكذلك الحال فى حقيقة واجب الوجود، فإنها إن كانت لأجل نفسها هى هذا المعين استحال أن تكون تلك الحقيقة لغيره، فتكون تلك الحقيقة

١ـ حال.

٢ـ عطف تفسيري وهو ذاته.

ليست إلّا هذا. وإن كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لاعن ذاته بل عن غيره وإنما هو هو لأنه هذا المعين فيكون وجوده الخاص له مستفاداً من غيره فلايكون واجب الوجود، هذا خلف. فإذن حقيقةُ الواجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط. وكيف تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين، والشيئان أنما يكونان اثنين إما بسبب المعنى وإما بسبب الحامل للمعنى وإما بسبب الوضع أو المكان أو بسبب الوقت والزمان، وبالجملة لعلة من العلل؟ لأن كل اثنين لايختلفان بالمعنى فإنما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له، فكل ماليس له وجود إلّا وجود معنى ولايتعلق بسبب خارج أو حالة خارجة فبماذا يخالف مثله؟ فإذن لايكون له مشارك في معناه، فالأول لاندّله.

وأيضا[1] فإنا نقول: إن وجوب الوجود لايجوز أن يكون معنى مشتركا فيه لعدّة بوجه من الوجوه، لامتفقي الحقائق والأنواع ولامختلفي الحقائق والأنواع. أما أول ذلك فإن وجوب الوجود لاماهية له تقارنه غير وجوب الوجود، فلايمكن أن يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود.

وأيضا لايخلو إما أن يكون مايختلف به آحاد واجب الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود أشياءَ موجودةً لكل واحد من المتفقين فيه بها يخالفه صاحبه، أو غير موجودة لشيء منها، أو موجودة لبعضها وليس في البعض الآخر إلّا عدمها. فإن كانت غير موجودة وليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق، فلا اختلاف بينهما في الحقائق، فهي متفقة الحقائق، وقد قلنا

١ـ دليل آخر على المدّعى.

إنها تختلف حقائقها بعد ما اشتركت فيه، وإن كانت غير موجودة فى بعضها وموجودة فى بعضها مثلا أن يكون أحدهما انفصل عن الآخر بأن له حقيقةَ وجوبِ الوجود وشيئا هو الشرط فى الانفصال، وللآخر حقيقة وجوب الوجود مع عدم الشرط الذى لذلك وإنما فارقه لأجل هذا العدم فقط وليس هناك شىء إلّا العدم ينفصل به عن الآخر فيكون من شأن وجوب الوجود بالحقيقة التى له أن تثبت قائمة مع عدم شرط يلحق به، فالعدم لامعنى له محصلا فى الأشياء، وإلّا لكان فى شىء واحد معان بلانهاية فإن فيه اختلاف أشياء بلا نهاية.

فلايخلو إما أن يكون وجوب الوجود متحققاً فى الثانى من دون الزيادة التى له أو لايكون، فإن لم يكن فيكون ليس له دونه وجوب الوجود، ويكون شرطا فى وجوب الوجود فى الآخر أيضا. وإن كان فتكون الزيادة فصلا[1] أيضاً، وليس من شرط وجوب الوجود وهو مع ذلك مركب، وواجب الوجود غير مركب. وإن كان لكل واحد منهما ماينفصل به عن الآخر فهو يقتضى التركيب فى كل واحد منهما.

ثم لايخلو أيضاً إما أن يكون وجوب الوجود يتم وجوب وجود دون كل واحد من الزيادتين أو يكون ذلك شرطا له فى أن يتم. فإن تم فوجوب الوجود لا اختلاف فيه بالذات، إنما الاختلاف فى العوارض التى تلحقه، وقد قام الوجود واجباً مستغنياً فى قوامه عن تلك اللواحق.

وإن لم يتم فلايخلو: إما أن لايتم دون ذلك فى أن تكون له حقيقة

١ـ في تعليقة: «المأخوذ من أستادنا ـ وهو من الائمة الكبار ـ: «فضلاً» بالضاد المعجمة، وكان بعض اساتذتنا يقرأ «فصلاً» بالصاد المهملة».

وجوب الوجود، وإما أن يكون وجوب الوجود معنى متحققاً فى نفسه، وليس ذانك ولا أحدهما داخلا فى هويته من حيث هو واجب الوجود، ولكنه لابد من أن يصير حاصل الوجود بأحدهما، مثل أن الهيولى ـ وإن كانت لها جوهريتها فى حد هيوليتها ـ فإن وجودها بالفعل إما بهذه الصورة أو بالأخرى، وأيضاً[١] اللون فإنه وإن كان فصل السواد[٢] لايقوّمه من حيث هو لون ولافصل البياض فإنّ كل واحد منهما كالعلة له فى أن يوجد بالفعل ويحصل، وليس أحدهما علة له بعينه بل أيهما اتفق ولكن ذلك فى حال، وذلك فى حال.

فإن كان الأمر على مقتضى الوجه الأول[٣] فكل واحد منهما داخل فى تقويم وجوب الوجود وشرط فيه، فحيث كان وجوب الوجود وجب أن يكون معه، وإن كان على مقتضى المعنى الثانى فوجوب الوجود يحتاج إلى شيء يوجد به، فيكون واجب الوجود ـ من بعد ما يتقرر له معنى أنه واجب الوجود ـ يحتاج إلى شيء آخر يوجد به، وهذا محال.

وأما فى اللون وفى الهيولى فليس الأمر هناك على هذه الصورة، فإن الهيولى فى أنها هيولى شيء، واللون فى أنه لون شيء، وفى أنه موجود شيء. ونظير اللون هناك هو واجب الوجود ههنا، ونظير فصلى السواد والبياض هناك هو ما يختص به كل واحد من المفروضين ههنا، فكما أن كل واحد من فصلى السواد والبياض لامدخل له فى تقرير اللونية لونيّة كذلك يجب أن تكون خاصية كل واحد من هذين المفروضين لامدخل لهما فى تقرير

١ـ مثال آخر في العرض.
٢ـ اي السواد الذي هو الفصل.
٣ـ اي لايتمّ دون ذلك.

وجـوب الوجـود. وأما هنـاك فكان المدخل للفصلين فى أن[١] صـار اللون موجوداً أى صار اللون شيئاً هو غير اللون، وزائداً على أنه لون، وههنا ليس يمكن ذلك، لأن وجوب الوجود يكون متقرر الوجود، بل هو تقرر الوجود، بل الوجود شرط فى تقرر ماهية واجب الوجود، أو هو نفسه مع عدم عدم، أو امتناع بطلان. وأما فى اللون فالوجـود لاحق يلحق ماهيـة هى اللون، فتوجد الماهية التى هى بنفسها لون عيناً[٢] موجودة لفعل.

فلو كانت الخاصـة ليست علة فى تقرر ماهيـة وجوب الوجـود بل فى أن يحصل له الوجـود وكـان الوجـود أمراً خـارجاً عن تلك الماهيـة خـروجه عن ماهية اللون كـان الامـر مستمـراً على قياس سـاير الأسمـاء[٣] العـامة المفصّلة بفصول، وبالجملة المنقسمة فى معان مختلفة، لكن الوجود يجب أن يكون حـاصـلا حتى يكون وجـوبه، فتكون الخاصية كأنهـا تحتـاج إليهـا فى أمـر[٤] هو الذى استغنى فيه عنهـا، وهذا خلف محال، بل الوجوب ليس له الوجود كشىء ثان يحتاج إليه، كما للونية وجـود ثان. وبالجملة كيف يكون شىء خارج عن وجـوب الوجود شرطاً فى وجوب الوجـود؟ ومع ذلك فإن حقيـقة وجوب الوجـود كيف يتعلق بموجب لهـا، فيكون وجـوب الوجود فى نفسه إمكان الوجود؟

ونقرر من رأس فنقول: بالجـملة إن الفصول ومايجرى مجراها لايتحقق بها حقيقة المعنى الجنسى من حيث هو معناه، بل إنما كانت علة لتقويم الحقيقة

١ـأي جعل اللون موجوداً.

٢ـ«عيناً مّا» خ. ل.؛ «موجودة بالوجود» خ. ل.

٣ـاي الأمور العامة مثل الجنس، «سائر الأشياء» خ. ل.

٤ـاي الوجود.

موجودة، فإن الناطق ليس شرطاً يتعلق به الحيوان فى أن له معنى الحيوان وحقيقته، بل فى أن يكون موجوداً معينا. وإذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود، وكان الفصل يحتاج إليه فى أن يكون واجب الوجود موجوداً، فقد دخل ما هو كالفصل فى ماهية ما هو كالجنس، والحال فيما يقع به اختلاف غير فصلى فى جميع هذا أظهر، فبين أن وجوب الوجود ليس مشتركا فيه، فالأول لاشريك له، وإذ هو برىء عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد، وكلاهما شرط مايقع تحت التضاد، فالأول لاضد له.

فقد وضح أن الأول لاجنس له، ولا ماهية له، ولاكيفية له، ولاكمية له، ولا أين له، ولا متى له، ولاندله، ولاشريك له، ولاضد له، تعالى وجل، وأنه لاحدّ له، ولابرهان عليه، بل هو البرهان على كل شىء، بل إنما عليه الدلائل الواضحة، وأنه إذا حققته فإنما يوصف بعد الإنية بسلب المشابهات عنه، وبإيجاب الإضافات كلها إليه، فإن كل شىء منه وليس هو مشاركا لما منه، وهو مبدأ كل شىء وليس هو شيئا من الأشياء بعده.

الفصل السادس من المقالة الثامنة

فى أنه تام بل فوق التام وخير، ومفيد كل شىء بعده، وأنه حق، وأنه عقل محض، ويعقل كل شىء وكيف ذلك وكيف يعلم ذاته، و أنّه كيف يعلم الكليات، وكيف يعلم الجزئيات، وعلى أى وجه لايجوز أن يقال يدركها

فواجب الوجود تام الوجود، لأنه ليس شىء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه، ولاشىء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره كما يخرج فى غيره، مثل الإنسان فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه، وأيضاً فان إنسانيته توجد لغيره. بل واجب الوجود فوق التمام، لأنه ليس إنما له الوجود الذى له فقط، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده وله وفائض عنه.

وواجب الوجود بذاته خيرمحض، والخير بالجملة هو مايتشوقه كل شىء ومايتشوقه كل شىء هو الوجود، أو كمال الوجود من باب الوجود. والعدم من حيث هو عدم لايتشوق إليه، بل من حيث يتبعه وجود أو كمال للوجود، فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود، فالوجود

خير محض وكمال محض.

فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شىء فى حدّه ويتم به وجوده، والشر لاذات له، بل هو إما عدم جوهر، أو عدم صلاح لحال الجوهر. فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود. والوجود الذى لايقارنه عدم لاعدم جوهر ولاعدم شىء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير محض، والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً، لأن ذاته بذاته لايجب له الوجود بذاته، فذاته بذاته تحتمل العدم، وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص، فإذن ليس الخير المحض إلّا الواجب الوجود بذاته.

وقد يقال أيضا: خير لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتها، وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود، ولكل كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير أيضاً لايدخله نقص ولاشر، وكل واجب الوجود فهو حق، لأن حقيقة[1] كل شىء خصوصية وجوده الذى يثبت له، فلا أحق إذن من واجب الوجود.

وقد يقال: حق أيضا لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا، فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً ومع صدقه دائما، ومع دوامه لذاته لا لغيره، وسائر الأشياء فإن ماهياتها كما علمت لاتستحق الوجود، بل هى فى أنفسها وقطع إضافتها إلى واجب الوجود تستحق العدم، فلذلك كلها فى أنفسها باطلة وبه حقة، وبالقياس إلى الوجه الذى يليه حاصلة، فلذلك كل شىء هالك إلّا وجهه، فهو أحق بأن يكون حقا.

١ـ «لانّ حقية» خ. ل.

وواجب الوجود عقل[١] محض لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه، وقد عرفت أن السبب فى أن لايعقل الشىء هو المادة وعلائقها لاوجوده. وأما الوجود الصورى فهو الوجود العقلى وهو الوجود الذى إذا تقرر فى شىء صار للشىء به عقل، والذى يحتمل نيله هو عقل بالقوة، والذى ناله العقل بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال، والذى هو له ذاته هو عقل بذاته.

وكذلك هو معقول محض، لأن المانع للشىء أن يكون معقولا هو أن يكون فى المادة وعلائقها، وهو المانع عن أن يكون عقلا. وقد تبين لك هذا فالبرىء عن المادة والعلائق المحقّق بالوجود المفارق هو معقول لذاته، ولأنه عقل بذاته وهو أيضاً معقول بذاته فهو معقول ذاته، فذاته عقل وعاقل ومعقول، لا أن هناك أشياء متكثرة. وذلك لأنه بما هو هوية مجردة عقل، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة فهو عاقل ذاته فإن المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشىء، والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشىء، وليس من شرط هذا الشىء أن يكون هو أو آخر بل شىء مطلقا، والشىء مطلقا أعم من هو أو غيره.

فالأول تعالى باعتبارك أن له ماهية مجردة لشىء هو عاقل، وباعتبارك أن ماهيته المجردة لشىء هو معقول، وهذا الشىء هو ذاته، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التى لشىء هو ذاته، ومعقول بأن ماهيته المجردة هى لشىء هو ذاته.

وكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا معقولا، وهذا الاقتضاء

١ـفي اتّحاد العاقل بمعقوله.

لايتضمن أن ذلك الشيء آخر أو هو، بل المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء توجب أن يكون شيئا آخر أو هو، بل نوع آخر من البحث يُوجب ذلك وتبيين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو مايحرك؛ ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن فى الأشياء شيئا محرّكا لذاته[١]، إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه، ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك تُوجب ذلك، إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له شيء محرك مطلقا بلا شرط أنه آخر أو هو، والمحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر أو هو.

وكذلك المضافان تُعرف إثنينيتها لأمر، لالنفس النسبة والإضافة المفروضة فى الذهن، فإنا نعلم علما يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء. فإما أن تكون القوة التى نعقل بها هذه القوة هى هذه القوة نفسها، فتكون هى نفسها تعقل ذاتها، أو تعقل ذلك قوة أخرى، فتكون لنا قوتان: قوة نعقل الأشياء بها، وقوة نعقل بها هذه القوة، ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية، فتكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل؛ فقد بان أن نفس كون الشيء معقولا لايوجب أن يكون معقولَ شيءٍ ذلك الشيء آخر.

وبهذا تبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر بل كل ما توجد له الماهية المجردة فهو عاقل، وكل ماهية مجردة توجد له أو لغيره فهو معقول، إذ كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة، ولذاتها أيضا معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها أو لا تفارقها. فقد فهمت أن نفس كونه معقولا أو عاقلا، لايوجب أن يكون اثنين فى الذات، ولا اثنين فى الاعتبار أيضا، فإنه ليس

١ـ «متحركاً عن ذاته» نسخة.

تحصيل الأمرين إلّا اعتبار أنّ ماهية مجردة لذاتها، وأنه ماهية مجردة ذاتها لها، وههنا تقديم وتأخير فى ترتيب المعانى، والغرض المحصل شىء واحد بلا قسمة، فقد بان أن كونه عاقلا ومعقولا لايوجب فيه كثرة ألبتة.

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، وإلّا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء، وإما عارضة لها أن تعقل فلاتكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال. ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال، ويكون له حال لايلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير، والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه.

ولأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أو لا وبتوسط ذلك بأشخاصها.

ومن وجه آخر لايجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلا زمانيا مشخصا بل على نحو آخر نبيّنه، فإنه لايجوز أن يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها موجودة غير معدومة، وتارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها معدومة غيرموجودة، فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات، ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لايتشخص لم تعقل بما هى فاسدة، وإن أدركت بما هى مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت و تركيب وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة، ونحن قدبيّنا فى كتب أخرى أن كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فإنما تدرك من حيث هى محسوسة أو متخيلة بآلة متجزئة، وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك إثبات كثير

من التعقلات، بل الواجب الوجود أنما يعقل كل شىء على نحو كلى، ومع ذلك فلايعزب عنه شىء شخصى، فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض، وهذا من العجايب التى يحوج تصورها إلى لطف قريحة.

فأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شىء من الأشياء يوجد إلّا وقد صار من جهة مايكون واجبا بسببه وقد بينا هذا، فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية. والأول يعلم الأسباب ومطابقاتها، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليها، وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولايعلم هذا، فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هى كلية، أعنى من حيث لها صفات. وإن تخصصت بها شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها لكنّها لكونها تستند إلى مبادئ كل واحد منها نوعه فى شخصه، فتستند إلى أمور شخصية. وقد قلنا: إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها. فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصى أيضا، كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل، وذلك هو الشخص الذى هو واحد فى نوعه ولا نظير له ككرة الشمس مثلا أو كالمشترى، وأما إذا كان النوع منتشرا فى الأشخاص لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشخص سبيل إلّا أن يشار إليه ابتداء على ما عرفته.

ونعود فنقول: كما أنك تعلم حركات السماويات كلها فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئى يكون بعينه ولكن على نحو كلى، لأنك تقول فى كسوف مّا إنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من

كذا شماليا نصفيا ينفصل منه القمر إلى مقابلة كذا، ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا، وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين حتى لاتغادر[١] عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلّاوعلمته، ولكنك وعلمته كليا، لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال، لكنك تعلم لحجة مّا أن ذلك الكسوف لايكون إلّا واحدا بعينه، وهذا لايدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل.

ولكنك مع هذا كله ربما لم يكن يجز أن تحكم فى هذا الآن بوجود هذا الكسوف أولا وجوده، إلّا أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية، وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة، وليس هذا نفس معرفتك بأن فى الحركات حركة جزوية صفتها صفة ما شاهدت، وبينها وبين الكسوف الثانى الجزوى كذا، فإن ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النوع من العلم ولا تعلمه وقت مايشك فيه أنها هل هى موجودة، بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار إليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف.

فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزء من جهة كلية فلامناقشة معه، فإن غرضنا الآن فى غير ذلك وهو فى تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وإدراكاً لايتغير معهما العالِم، وكيف تعلم وتدرك علما واحداً وإدراكا يتغير معهما العالِم، فإنك إذا علمت[٢] أمر الكسوفات كما توجد أنت، أو لو كنت موجوداً دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل

١ـأي لاتترك، وفي القرآن الكريم: «ما لهذا الكتاب لايغادر صغيرة ولاكبيرة إلّا أحصيٰها».

٢ـبيان لقوله: «إدراكاً لايتغير معهما العالم»؛ وقوله الآتي: «فأما إن أدخلت الزمان في ذلك» بيان لقوله: «إدراكاً يتغيّر معهما العالم» على ترتيب اللفّ فتبصّر.

كسوف كائن، ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لايُغيّر منك أمرا، فإن علمك فى الحالين يكون واحدا، وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا أو بعد وجود الشمس فى الحمل كذا فى مدة كذا ويكون بعد كذا وبعده كذا، ويكون هذا العقد[1] منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده. فأما إن أدخلت الزمان فى ذلك، فعلمت فى آنٍ مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود، ثم علمت فى آنٍ آخر أنه موجود، لم يبقى علمك ذلك عند وجوده بل يحدث علم آخر، ويكون فيك التغير الذى أشرنا إليه، ولم يصح أن تكون فى وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء، هذا وأنت زمانى وآنى، والأول[2] الذى لايدخل فى زمان وحكمه[3] فهو بعيد أن يحكم حكماً فى هذا الزمان، وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديدا و معرفة جديدة.

واعلم أنك إنما كنت تتوصل إلى إدراك الكسوفات الجزئية لإحاطتك بجميع أسبابها وإحاطتك بكل ما فى السماء، فإذا وقعت الإحاطة بجميع أسبابها ووجودها انتقل منها إلى جميع المسببات، ونحن سنبين هذا من ذى قبل بزيادة كشف، فتعلم كيف يعلم الغيب وتعلم من هناك أن الأول من ذاته كيف يعلم كل شىء، وأن ذلك لأنه مبدأ كل شىء، ويعلم الأشياء من حالها إذ هو مبدأ شىء أو أشياء حالها وحركاتها كذا وما ينتج عنها

١ـ العقد بمعنى القضية.

العقد والقضية ترادفا		إذ ارتباطاً واعتقاداً صادفا

(اللئالى المنتظمة بتصحيحنا وتعليقنا عليها، ص ٢٤٠).

٢ـ أي الأول تعالى.

٣ـ «وحكمه» بالجرّ أي في زمان وفي حكمه.

كذا إلى التفصيل الذى لاتفصيل بعده، ثم على الترتيب الذى يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية، فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب التى لايعلمها أحد إلّا هو، فاللّه أعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم.

الفصل السابع من المقالة الثامنة

فى نسبة المعقولات إليه ، وفى إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لاتوجب فى ذاته كثرة ، وأن له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد الغير المتناهى ، وفى تفصيل حال اللذة العقلية

ثم يجب أن يعلم أنه إذا قيل عقلٌ للأول تعالى قيل على المعنى البسيط الذى عرفته فى كتاب النفس ، وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون فى النفس على المعنى الذى مضى فى كتاب النفس ، فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثر بها فى جوهره ، أو يتصور فى حقيقة ذاته بصورها ، بل تفيض عنه صورها معقولة ، وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ، ولأنه يعقل ذاته وأنه مبدأ كل شىء فيعقل من ذاته كل شىء .

واعلم أن المعنى المعقول قد يؤخذ من الشىء الموجود ، كما عرض أن أخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة ، وقد تكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الوجود ، بل بالعكس ، كما أنا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لأعضائنا إلى أن نُوجدها ،

فلاتكون وجدت فعقلناها، ولكن عقلناها فوجدت. ونسبة الكل إلى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا، فإنه يعقل ذاته وما توجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير فى الكل، فتتبع صورتَه المعقولة صورُ الموجودات على النظام المعقول عنده، لاعلى أنها تابعة اتباع الضوء للمضى والإسخان للحار، بل هو عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود، وأنه عنه وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذى يعقله خيراً ونظاماً.

وعاشق ذاته التى هى مبدأ كل نظام خير من حيث هى كذلك، فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض، لكنه لايتحرك إلى ذلك عن شوق فإنه لاينفعل منه البتة، ولايشتاق شيئا ولايطلبه. فهذه إرادته الخالية عن نقص يجلبه شوق وانزعاج قصد[1] إلى غرض.

ولايظن أنه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التى يعقلها أجزاء لذاته، وكيف وهى تكون بعد ذاته؟ لأن عقله لذاته ذاته، ومنه يعقل مابعده، فعقلُه لذاته علةُ عقلهِ مابعد ذاته، فعقلُه مابعد ذاته معلولُ عقلهِ لذاته. على أن المعقولات والصور التى له بعد ذاته أنما هى معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية، وإنما له إليها إضافة المبدأ الذى يكون عنه لافيه، بل إضافات على ترتيب بعضها قبل بعض، وان كانت معا لاتتقدم ولاتتاخر فى الزمان، فلايكون هناك انتقال فى المعقولات.

ولايظن أن الإضافة العقلية إليها إضافة له إليها كيف وجدت، وإلّا لكان كل مبدأ صورة فى مادة من شان تلك الصورة أن تعقل بتدبيرٍ مّا من تجريد

١ـ «قصداً» نسخة.

وغيره يكون هو عقلا بالفعل، بل هذه الإضافة له إليها وهى بحال معقولة. ولو كانت تعقل من حيث وجودها فى الأعيان لكان إنما يعقل ما يوجد فى كل وقت ولا يعقل المعدوم منها فى الأعيان إلى أن يوجد، فيكون لايعقل من نفسه أنه مبدأ ذلك الشيء على الترتيب إلّا عندما يصير مبدأ فلايعقل ذاته، لأن ذاته من شأنها أن يفيض عنها كل وجود، وإدراكها من حيث شأنها أنها كذا يوجب إدراك الآخر وإن لم يوجد، فيكون العالم الربوبى محيطا بالوجود الحاصل والممكن، ويكون لذاته إضافة إليها من حيث هى معقولة لامن حيث لها وجود فى الأعيان.

فبقى لك النظر فى حال وجودها معقوله أنها تكون موجودة فى ذات الأول كاللوازم التى تلحقه، أو يكون لها وجود مفارق لذاته، وذوات غيره كصور مفارقة على ترتيبٍ موضوعةٍ فى صقع الربوبية، أو من حيث هى موجودة فى عقل أو نفس إذا عقل الأول هذه الصور ارتسمت فى أيّهما كان، فيكون ذلك العقل أو النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة، وتكون معقولة له على أنها فيه، ومعقولة من الأول على أنها عنه، ويعقل الأول من ذاته أنه مبدأ لها، فيكون من جملة تلك المعقولات ما[1] المعقول منه أن الأول مبدأ له بلا واسطة، بل يفيض وجوده عنه أولاً، وما[2] المعقول منه أنه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا، وكذلك يكون الحال فى وجود تلك المعقولات، وإن كان ارتسامها فى شيء واحد، لكن بعضها قبل وبعضها بعد، على الترتيب السببى والمسببى.

وإذا كانت تلك الأشياء المرتسمة فى ذلك الشيء من معلولات الأول

---

١ و ٢ ـ اسم «فيكون».

فتدخل فى جملة ما الأول يعقل ذاته مبدأ لها، فيكون صدورها عنه ليس على ما قلنا من أنه إذا عقل خيرا وجد، لأنها نفس عقله للخير، أو يتسلسل الأمر لأنه يحتاج أن يعقل أنها عقلت وكذلك إلى ما لا نهاية وذلك محال، فهى نفس عقله للخير. فإذا قلنا لما عقلها وجدت، ولم يكن معها عقل آخر، ولم يكن وجودها إلّا أنها تعقلات، فإنما يكون كأنا قلنا لأنه عقلها عقلها، أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه.

فإن جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تكثر، وإن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود، وإن جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الأفلاطونية، وإن جعلتها موجودة فى عقل ما عرض أيضا ما ذكرنا قبل هذا من المحال[1].

فينبغى أن تجتهد جهدك فى التخلص من هذه الشبهة، وتتحفظ أن لا تكثر ذاته، ولا نبالى[2] بأن تكون ذاته مأخوذة[3] مع إضافة ما ممكنة[4] الوجود، فإنها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها. وتعلم أن العالم الربوبى عظيم جدا، وتعلم أنه فرق بين أن يفيض عن الشىء صورة من شانها أن تعقل، وأن يفيض عن الشىء صورة معقولة من حيث هى معقولة بلا زيادة، وهو يعقل ذاته مبدأ لفيضان وجود كل معقول

١ـ اى التسلسل.

٢ـ للمحقق المتاله السبزواري بيان في المقام في معنى كلام الشيخ، اتى به في تعليقته على الأسفار، ج٣، ص١٥٨، ط١.

٣ـ حال.

٤ـ خبر «تكون».

من حيث هو معقول معلول، كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول. ثم تجتهد فى تامل الأصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغى أن يتضح.

فالأول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود فى الكل أنه كيف يكون، فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض كائن موجود. وكل معلوم الكون وجد جهة الكون عن مبدئه[1] وهو خير غير مناف، وهو تابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما، فذلك الشىء مراد، لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض، فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم، بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة.

وحياته هذا أيضا بعينه، فإن الحياة التى عندنا نكمل بإدراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين، وقد صح أن نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله، وذلك إيجاد الكل، فمعنى واحد منه هو إدراك وسبيل إلى الإيجاد، فالحياة منه ليس مما تفتقر إلى قوتين حتى تتم بقوتين، ولا الحياة منه غير العلم، وكل ذلك له بذاته.

وأيضا فإن الصور المعقولة التى تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكوّن منها الصور الصناعية بأن تكون صوراً هى بالفعل مباد لها هى له صورة له لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة. ولكن ليس كذلك بل وجودها لايكفى فى ذلك، لكن يحتاج إلى إرادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معاً القوة المحركة فتحرك

١ـ «وكل معلوم الكون وجد جهة الكون عن مبدئه وهو خير غيرمناف». نسخة.

العصب والأعضاء الأدَوِيّة، ثم تحرك الآلات الخارجة، ثم تحرك المادة، فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا إرادة، بل عسى القدرة فينا عند المبدأ المحرك، وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة، فتكون محركة المحرك.

فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بينا أن العلم الذى له بعينه هو الإرادة التى له. وكذلك قد تبين ان القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا، هو مبدأ للكل لا ماخوذاً عن الكل، ومبدأ بذاته، لا يتوقف على وجود شيء. وهذه الإرادة على الصورة التى حققناها التى لا تتعلق بغرض فى فيض الوجود، لا تكون غيرنفس الفيض وهو الجود. فقد كنا حققنا لك من أمر الجود ما إذا تذكرته علمت أن هذه الإرادة نفسها تكون جوداً، فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنٌّ وموجود ثم الصفات الأخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع سلب، وليس ولا واحد منها موجباً فى ذاته كثرة ألبتة ولا مغايرة.

فاللواتى[1] تخالط السلب أنه لو قال قائل للأول تعالى ـ ولم يتحاشَ ـ إنه جوهر، لم يعن إلّا هذا الوجود، وهو مسلوب عنه الكون فى الموضوع.

١ـ صفة للصفات. «فاللواتي (فالتي، خ. ل) تخالط السلب انّه لو قال قائل للأول ـ ولم يتحاشَ ـ: إنّه جوهر، لم يعن ...». «إنّه جوهر» مقول قول القائل أي لو اطلق القائل على الأول تعالى انّه جوهر لم يعن من إطلاق الجوهر عليه إلّا انّه تعالى هذا الموجود الذي هو «إن» فقط ومسلوب عنه الكون في الموضوع، لا كالعروض الذي وجوده لا يتحقق إلّا في الموضوع ولا يخالطه معنى النقص الذي في لفظة الجوهر، وهكذا الكلام في الكلمات الآتية.

وإذا قال له : الواحد لم يعن إلّا هذا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو القول، أو مسلوباً عنه الشريك .

وإذا قال : عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة إلّا ان هذا المجرد فى نفسه مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما .

وإذا قال له : أول لم يعن إلّا انّ إضافة هذا الوجود إلى الكل .

وإذا قال له : قادر لم يعن به إلّا أنه واجب الوجود مضافاً إلى ان وجود غيره إنما يصح عنه على النحو الذى ذكر .

وإذا قال له : حى لم يعن إلّا هذا الوجود مضافاً إلى انّ الوجود العقلى ماخوذاً مع الإضافة إلى الكل المعقول ايضاً بالقصد الثانى، إذ الحى هو المدرك الفعال .

وإذا قال له : مريد لم يعن إلّا كون واجب الوجود مع عقليته أى سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك، فيكون هذا مؤلفاً من إضافة وسلب .

وإذا قال له : جواد عناه من حيث هذه الإضافة مع السلب، بزيادة سلب آخر وهو أنه لاينحو غرضاً لذاته .

وإذا قال له : خير لم يعن إلّا كون هذا الوجود مبّرءًا عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا إضافة .

فإذا عُقِلَتْ صفات الأول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شىء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه .

الفصل الثامن من المقالة الثامنة

فى أنّه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ وأنّ اللذة هي إدراك الخير الملائم[١]

ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كلّ جهة، فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ جمال كل شيء وبهاء كل شيء. وجَمالُ كل شيءٍ وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له، فكيف جمال ما يكون على ما يجب فى الوجود الواجب؟ وكل جمال وملاءمة وخير مدرك فهو محبوب معشوق، ومبدأ ذلك كله إدراكه إما الحسى وإما الخيالى وإما الوهمى وإما الظنى وإما العقلى، وكلما كان الإدراك أشد اكتناهاً وأشد تحقيقاً والمدرِك أكمل وأشرف ذاتاً، فإحباب القوة المدركة إياه والتذاذها به أكثر.

فالواجب الوجود الذى هو فى غاية الكمال والجمال والبهاء الذى يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال، وبتمام التعقل، وبتعقل العاقل والمعقول

١ـ كما في نسخة مخطوطة عندنا.

على أنهما واحد بالحقيقة، تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذٍ وملتذ؛ فإن اللذة ليست إلّا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم، فالحسية إحساس الملائم، والعقلية تعقل الملائم، وكذلك فالأول أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرك، فهو أفضل لاذٍ وملتذٍ، ويكون ذلك أمرا لايقاس إليه شيء. وليس عندنا لهذه المعانى أسام غير هذه الأسامى، فمن استبشعها استعمل غيرها.

ويجب أن يعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس، لأنه أعنى العقل يعقل ويدرك الأمر الباقى الكلى، ويتحد به[1] ويصير هو هو على وجه ما، ويدركه بكنهه لابظاهره، وليس كذلك الحس للمحسوس، فاللذة التى تجب لنا: بأن نعقل ملائماً، هى فوق اللذة التى تكون لنا: بأن نحس ملائما ولانسبة بينهما. لكنه قديعرض أن تكون القوة الدرّاكة لاتستلذ بما يجب أن تستلذ به لعوارض، كما أن المريض لايستلذ الحلو، ويكرهه لعارض، فكذلك يجب أن يعلم من حالنا ما دمنا فى البدن. فانّا وإن حصل لقوتنا العقلية كمالُها بالفعل لانجد من اللذة مايجب للشيء فى نفسه لعائق البدن. ولو انفردنا عن البدن لكنّا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطابقا[2] للموجودات الحقيقية والجمالات[3] الحقيقية واللذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول، نجد من اللذة والبهاء ما لانهاية له. وسنوضح هذه المعانى كلها بعد.

١ـجرى الحق على لسانه وقد كان ينكر اتّحاد العاقل بمعقوله؛ راجع كتابنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول».

٢ـفي نسخة معتمد عليها: «مطالعاً للموجودات»، وفي بعضها: «مطالعة».

٣ـ«والكمالات الحقيقية» كما في نسخة معتبرة.

واعلم أن لذة كل قوة حصول كمالها لها ، فللحس المحسوسات الملائمة ، وللغضب الانتقام، وللرجاء الظفر ، ولكل شيء مايخصه، وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل . فالواجب الوجود معقول، عُقِل أو لم يُعقل ، ومعشوق، عُشِق أو لم يعشق .

المقالة التاسعة

فى صدور الأشياء عن التدبير الأول[1] والمعاد إليه

وفيها ثمانية فصول :

---

١ ـ «عن المبدء الأول» خ . ل .

الفصل الأوّل من المقالة التاسعة

فى صفة فاعلية المبدأ الأول

فقد ظهر لنا أن للكل مبدأ واجب الوجود، غيرُ داخلٍ فى جنس أو واقع تحت حدٍ أو برهان، وبرىء عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة، لا ندّله ولا شريك له ولا ضد له، وأنه واحد من جميع الوجوه، لأنه غير منقسم: لا فى الأجزاء بالفعل ولا فى الأجزاء بالفرض والوهم كالمتصل، ولا فى العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد منها جملة؛ وأنه واحد من حيث هو غير مشارك ألبتة فى وجوده الذى له، فهو بهذه الوحدة فرد، وهو واحد لأنه تام الوجود ما بقى له شىء ينتظر حتى يتم، وقد كان هذا أحد وجوه الواحد. وليس الواحد فيه إلّا على الوجه السلبى، ليس كالواحد الذى للأجسام، لاتصال أو اجتماع، أو غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة هى معنى وجودى يلحق ذاتا أو ذواتا.

الفصل الثاني من المقالة التاسعة

في إثبات دوام الحركة بقول مجمل ثم بعده بقول مفصل[1]

وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية وجود قوة غير متناهية غير مجسمة، وأنها مبدأ الحركة الأولية، وبانَ لك أن الحركة المستديرة ليست متكوّنة تكوّناً زمانيا، فقد بان لك من هناك من وجهٍ مّا أنّ مبدأً دائمُ الوجود. وقد بان لك بعد ذلك أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، فإنه لايجوز أن تستأنف له حالة لم تكن، مع أنه قد بان لك أن العلة لذاتها تكون موجبة المعلول، فإن دامت أوجبت المعلول دائما. ولو اكتفيت بتلك الأشياء لكفاك ما نحن فى شرحه، إلّا أنا نزيدك بصيرة.

فنقول: إنك قد علمت أن كل حادث فله مادة، فإذا كان لم يحدث ثم حدث لم يخل: إما أن تكون علتاه الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثتا، أو كانتا، ولكن كان الفاعل لايحرك والقابل لايتحرك، أو كان الفاعل ولم يكن القابل، أو كان القابل ولم يكن الفاعل.

ونقول قولا مجملا قبل العود إلى التفصيل إنه إذا كانت الأحوال من جهة

١ـ كما في نسخة مخطوطة عندنا.

العلل كما كانت ولم يحدث ألبتة أمر لم يكن ، كان وجوب كون الكائن عنها أو لا وجوبه على ما كان ، فلم يجز أن يحدث كائن ألبتة . فإن حدث أمر لم يكن فلايخلو : إما أن يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لِحُدُوث علته دفعة ، لاعلى سبيل ما يحدث لقرب علته أو بُعدها . أو يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته أو بُعدها .

فأما القسم الأول فيجب أن يكون حدوثه لحدوث العلة ومعها غير متأخر عنها ألبتة ، فإنه إن كانت العلة غير موجودة ثم وجدت أو موجودةً وتأخر عنها المعلول لزم ما قلناه فى الأول من وجوب حادث آخر غير العلة ، فكان ذلك الحادث هو العلة القريبة . فإن تمادى الأمر على هذه الجهة وجبت عللٌ وحوادث دفعةً غير متناهية ووجبت معاً ، وهذه مما عرّفنا الأصل القاضى بإبطاله ، فبقى أن لاتكون العلل الحادثة كلها دفعةً لالِقُربِ من علةٍ أولى أو بُعدٍ .

فبقى أن مبادئ الكون تنتهى إلى قرب علل أو بُعدها وذلك بالحركة . فإذن قد كان قبل الحركة حركة ، وتلك الحركة أوصلت العلل إلى هذه الحركة ، فهما كالمتماسين ، وإلّا رجع الكلام إلى الرأس فى الزمان الذى بينهما . وذلك أنه إن لم تماسه حركة كانت الحوادث الغير المتناهية منها فى آن واحد ، إذ لايجوز أن تكون فى آنات متلاقية متماسة فاستحال ذلك ، بل يجب أن يكون واحد قد قرب فى ذلك الآن بعدَ بُعدٍ ، أو بَعُدَ بَعْدَ قُرْبٍ[1] ؛ فيكون ذلك الآن نهاية حركة أولى ، تؤدى إلى حركة أخرى أو أمر آخر ، فإن أدّت إلى حركة أخرى وأوجبت كانت الحركة التى هى كعلةٍ قريبة

١ـوفي قراءة : «او بَعْدَ بُعْد قَرُبَ» ولكن الأول هو الأصح بل المتعين .

لهذه الحركة مماسة لها.

والمعنى فى هذه المماسة مفهوم، على أنه لايمكن أن يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه، فإنه قد بان لنا فى الطبيعيات أن الزمان تابع للحركة، ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرّفنا أن كانت حركة قبل حركة، ولايعرّفنا أن تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة اللاحقة.

فقد ظهر ظهوراً واضحاً أن الحركة لاتحدث بعد مالم تكن إلّا لحادث، وذلك الحادث لايحدث إلّا بحركة مماسة لهذه الحركة، ولانبالى أىّ حادثٍ كان ذلك الحادث: كان قصداً من الفاعل، أو إرادةً، أو علماً، أو آلةً، أو طبعاً، أو حصولَ وقتٍ أوفقَ للعمل دون وقت، أو حصولَ تهيؤٍ أو استعداد من القابل لم يكن، أو وصول من المؤثر لم يكن فإنه كيف كان فحدوثه متعلق بالحركة لايمكن غير هذا.

ولنرجع إلى التفصيل فنقول: إن كانت العلة الفاعلية والقابلية موجودتى الذات ولافعل ولاانفعال بينهما فيحتاج إلى وقوع نسبة بينهما توجب الفعل والانفعال.

أما من جهة الفاعل، فمثل إرادة موجبة للفعل، أو طبيعة موجبة للفعل، أو آلة، أو زمان.

وأما من جهة القابل، فمثل استعداد لم يكن. أو جهتيهما جميعا مثل وصول أحدهما إلى الآخر. وقد وضح أن جميع هذه بحركة ما وأما إن كان الفاعل موجوداً ولم يكن قابل ألبته، فهذا محال: أما أولاً فلأن القابل كما بيّنا لايحدث إلّا بحركة ولها اتصال فيكون قبل الحركة حركة. وأما ثانياً فإنه لايمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل، وهو المادة، فيكون قد كان القابل حتى حدث القابل. وأما إن وضع أن القابل موجود والفاعل ليس

بموجود، فالفاعل محدَث ويلزم أن يكون حدوثه بعلة ذات حركة على ما وصفناه.

وأيضا مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجبٌ ما يوجد عنه، وإلّا فله حال لم يكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته. فإنْ وضعت الحال الحادثة لافي ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الإرادة فالكلام على حدوث الإرادة عنها[١] ثابت، هل هو بإرادة أو طبع، أو لأمر آخر أي أمر كان؟ ومهما وضع أمر حدث لم يكن فإما أن يوضع حادثا فى ذاته وإما غير حادث فى ذاته بل على أنه شيء مباين لذاته، فيكون الكلام ثابتا.

وإن حدث فى ذاته كان ذاته متغيراً، وقد بُيِّن أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته.

وأيضا إذا كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض ألبتة شيء لم يكن، وكان الأمر على ما كان ولا يوجد عنه شيء، فليس يجب أن يوجد عنه شيء بل يكون الحال والأمر على ما كان.

فلابد من تمييز لوجوب الوجود[٢] عنه، أو ترجيح للوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين ما كان الترجيح للعدم عنه، وكان التعطل عن الفعل حاله، وليس هذا أمراً خارجاً عنه، فإنا نتكلم فى حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة أمر يحدث فيحدث به الثاني، كما يقولون فى الإرادة والمراد.

والعقل الصريح الذى لم يكدّر يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من

١ـ أي عن ذات الواجب.

٢ـ وجوب وجود الحادث عن واجب الوجود، وكذلك قوله: «للوجود عنه» أي لوجود الحادث عنه تعالى.

جميع جهاتها كما كانت وكان لايوجد عنها فيها قبل شيء، وهي الآن كذلك، فالآن أيضا لايوجد عنها شيء. فإذا صار الآن يوجد عنها فيما شيء فقد حدث في الذات قصد أو إرادة أو طبع أو قدرة وتمكن، أو شيء مما يشبه هذا لم يكن. ومن أنكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود إليه ضميراً، فإن الممكن أن يوجد وأن لايوجد لايخرج إلى الفعل ولايترجح له أن يوجد إلّا بسبب، وإذا كانت هذه الذات التي للعلة كما كانت ولاتترجّح ولايجب عنها هذا الترجيح ولاداعي ولامصلحة ولا غير ذلك، فلابد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات إن كانت هي العلة الفاعلية، وإلّا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل، ولاتحدث لها نسبة أخرى، فيكون الأمر بحاله، ويكون الإمكان إمكانا صرفا بحاله.

وإذا حدثت لها نسبة فقد حدث أمر، ولابد من أن يحدث لذاته وفي ذاته، فإنها إن كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا، ولم تكن هي النسبة المطلوبة، فإنا نطلب النسبة الموجبة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن أجمع، كأنها جملة واحدة وفي حال ما لم يوجد شيء، وإلّا فقد أخرج شيء من الجملة ونظر في حال ما بعده. فإن كان مبدأ النسبة مبايناً له فليست هي النسبة المطلوبة، فإذن الحادث الأول يكون على هذا القول في ذاته، لكنه محال فكيف يمكن أن يحدث في ذاته شيء وعمن يحدث؟

وقد بان أنّ واجب الوجود بذاته واحدٌ، أفترى أن ذلك غير الحادث منه فيكون ليست النسبة المطلوبة، لأنا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الأول إلى الفعل، أوَ هي عن واجب وجود آخر؟ وقد قيل إن واجب الوجود واحد. وعلى أنه إن كان عن آخر فهو العلة الأولى والكلام فيه ثابت، ثم

كيف يجوز أن يتميز فى العدم وقت تركٍ ووقت شروعٍ؟ وبماذا يخالف الوقت الوقت؟

وأيضا إذ بان أن الحادث لايحدث الا بحدوث حال فى المبدأ فلايخلو إما أن يكون حدوث مايحدث عن الأول بالطبع، أو عرض فيه غير الإرادة، أو بالإرادة، إذ ليس بقسريٍ ولااتفاقيٍ. فإن كان بالطبع فقد تغير الطبع، أو كان بالعرض فقد تغير العرض.

وإن كان بالإرادة فليترك أنها حدثت فيه أو مباينة له، بل نقول: إما أن يكون المراد نفس الإيجاد، أو غرضا، ومنفعة بعده، فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته فلم لم يوجد قبل؟ أفتراه استصلحه الآن؟ او حدث وقته؟ أو قدّر عليه الآن؟ ولامعنى فيما يقوله القائل: إن هذا السؤال باطل، لأن السؤال فى كل وقت عائد، بل هذا سؤال حق لأنه فى كل وقت عائد ولازم، وإن كان لغرض ومنفعة فمعلوم أن الذى هو للشىء بحيث كونه ولاكونه بمنزلةٍ فليس لغرض، والذى هو للشىء بحيث كونه منه أولى فهو نافع، والحق الأول كامل الذات لاينتفع بشىء.

وأيضا فإن الأول بماذا سبق أفعالَه الحادثةَ؟ أبذاته؟ أم بالزمان؟ فإن كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين وإن كانا معا وحركة المتحرك بأن يتحرك بحركة مايتحرك عنه وإن كانا معا، فيجب أن يكونا كلاهما محدَثين: الأول القديم، والأفعال الكائنة عنه. وإن كان قد سبق لابذاته فقط بل بذاته وبالزمان بأن كان وحده ولا عالم ولاحركة، ولاشك ان لفظة «كان» تدل على أمر مضى وليس الآن، وخصوصا ويعقبه قولك ثم، فقد كان كونٌ قد مضى قبل أن خلق الخلق، وذلك الكون هو متناهٍ، فقد كان إذن زمان قبل الحركة والزمان، لأن الماضى إما بذاته وهو الزمان، وإما بالزمان

وهو الحركة وما فيها وما معها؛ فقد بان لك هذا.

فإن لم يسبق بأمر هو ماض للوقت الأول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه، وكيف لايكون سبق على أوضاعهم بأمرٍ مّا للوقت الأول من الخلقة، وقد كان ولاخلق، وكان وخلق؟ وليس «كان ولاخلق» ثابتاً عند كونه «كان وخلق» ولا «كونه قبل الخلق» ثابت مع «كونه مع الخلق» وليس «كان ولاخلق» نفسَ وجوده وحده؛ فإن ذاته حاصلة بعد الخلق، ولاكان ولاخلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث، فإن وجود ذاته حاصل بعد الخلق، وعدم الخلق موصوف بأنه قد كان وليس الآن. وتحت قولنا: «كان» معنى معقول دون معقول الأمرين، لأنك إذا قلت: «وجود ذات وعدم ذات» لم يكن مفهوما منه السبق، بل قد يصح أن يفهم معه التأخر، فإنه لو عدمت الأشياء صح وجوده وعدم الأشياء، ولم يصح أن يقال لذلك «كان» بل إنما يفهم السبق بشرط ثالث، فوجودُ الذات شيءٌ، وعدمُ الذات شيءٌ، ومفهوم كان شيءٌ[1] موجودٌ غير المعنيين، وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتداً لاعن بداية، وجوّز فيه أن يخلق قبلَ أيّ خلقٍ توهم فيه خلقاً. وإذا كان هكذا كانت هذه القبلية مقدرة مكمّمة، وهذا هو الذى نسميه الزمان، إذ تقديره ليس تقدير ذى وضع ولاثبات على سبيل التجدد.

ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعية إذ بيّنا أن ما يدل عليه معنى «كان

١ـفي آخر الفصّ الموسوي من «فصوص الحكم» ص ٤٦٨: «إن «كان» حرف وجودي». أي لفظ كان كلمةٌ وجودية تدل على وجود خبرها لاسمها وثبوته له، وإطلاق الحرف عليه مجاز. وسماها القيصري أيضاً في شرح الفصّ اللقماني منه ايضاً بالكلمة الوجودية (ص٤٣٤). وعبّر الشيخ قدّس سره عن هذا المعنى بقوله: «وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتداً لاعن بداية» فتبصر.

ويكون» عارض نهيئة غير قارة، والهيئة الغير القارة هى الحركة، فإذا تحققت علمت أن الأول انما سبق الخلق عندهم ليس سبقا مطلقا بل سبقاً بزمان معه حركة وأجسام أو جسم.

وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا اللّه عن جوده لايخلو: إما أن يسلموا أن اللّه كان قادرا قبل أن يخلق الخلق، أن يخلق جسما ذا حركات بقدر أوقات وأزمنة تنتهى[1] إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق العالم ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة، أو لم يكن الخالق أن يبتدئ الخلق إلا حين ابتدأ.

وهذا القسم الثانى يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان بلا علة.

والقسم الأول يقسم عليهم قسمين، فيقال: لايخلو إما أن يكون كان يمكن أن يخلق الخالق جسما غير ذلك الجسم إنما ينتهى إلى خلق العالم بمدة وحركات أكثر، أو لايمكن. ومحال أن لايمكن، لما بيّناه. فإن أمكن فإما أن يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الأول الذى ذكرنا قبل هذا الجسم، أو إنما يمكن قبله. فإن أمكن معه فهو محال، لأنه لايمكن أن يكون ابتداء خلقين متساويى الحركة فى السرعة والبطؤ، ويقع بحيث ينتهيان إلى خلق العالم، ومدة أحدهما أطول من الآخر. وإن لم يمكن معه بل كان إمكانه مباينا له متقدما عليه أو متأخرا عنه يقدر فى حال العدم إمكان خلق شىء بصفة ولاإمكانه، وذلك فى حال دون حال، وقع ذلك متقدما ومتاخرا ثم ذلك إلى غيرنهاية فقد وضح صدق ما قدمناه من وجود حركة لابدء لها

١ـ ليست كلمة «ينتهي» في عدّة نسخ.

فى الزمان، وإنما البدء لها من جهة الخالق، وإنما هى الحركات السماوية، فيجب أن يعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى نفس لا عقل، وأن السماء حيوان مطيع للّه تعالى.

الفصل الثالث من المقالة التاسعة

فى أن المحرك القريب للسماويات لاطبيعة ولاعقل ، بل نفس ، والمبدأ الأبعد عقل

فنقول : إنا قد بينا فى الطبيعيات أن الحركة لاتكون طبيعية للجسم على الإطلاق ، والجسم على حالته الطبيعية ، إذكان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة ، والحالة التى تفارق بالطبع هى حالة غيرطبيعية لامحالة ، فظاهر أن كل حركة تصدر عن طبع فمن حالة غيرطبيعية ، ولو كان شىء من الحركات مقتضى طبيعة الشىء لما كان شىء من نسب الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعة ، بل الحركة أنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غيرطبيعية : إما فى الكيف كما إذا سخن الماء بالقسر ، وإما بالكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولا مَرَضّياً ، وإما فى المكان كما إذا نقلت المدرة إلى حيّز الهواء ، وكذلك إن كانت الحركة قد تكون فى مقولة أخرى ، والعلة فى تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية ، وتقدير البعد عن الغاية .

فإذا كان الأمر على هذه الصفة لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة ، وإلاّ كانت عن حالة غيرطبيعية إلى حالة طبيعية ، وإذا وصلت إليها سكنت ، ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة الغير الطبيعية ، لأن الطبيعة

ليست تفعل باختيار، بل على سبيل تسخير، وسبيل ما يلزمها بالذات.

فإن كانت الطبيعة تحرك على سبيل الاستدارة فهى تحرك لامحالة: إما عن أين غير طبيعى، أو وضع غير طبيعى، هربا طبيعيا عنه، وكل هرب طبيعى عن شىء فمحال أن يكون هو بعينه قصدا طبيعيا إليه، والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها، وتقصد فى تركها تلك النقط، وليست تهرب عن شىء إلّا وتقصده، فليست إذن الحركة المستديرة طبيعية.

إلّا أنها قد تكون بالطبع أى ليس وجودها فى جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة أخرى لجسمها، فإن الشىء المحرك لها وإن لم تكن قوة طبيعية كان سبباً طبيعيا لذلك الجسم غير غريب عنه، فكأنه طبيعته.

وأيضا فإن كل قوة فأنما تحرك بتوسط الميل، والميل هو المعنى الذى يحس فى الجسم المتحرك، وإن سُكّن قسراً أُحِسّ ذلك الميلُ فيه كأنّه به يقاوم المسكِنّ مع سكونه طلبا للحركة، فهو غير الحركة لامحالة، وغير القوة المحركة، لأن القوة المحركة تكون موجودة عند إتمامها الحركة ولايكون الميل موجودا؛ فهكذا أيضا الحركة الأولى، فإن محرّكها لايزال يحدث فى جسمها ميلا بعد ميل، وذلك الميل لانمنع أن يسمى طبيعة، لأنه ليس بنفس، ولا من خارج، ولا له إرادة أو اختيار، ولايمكنه أن لايحرك، أو يحرك إلى غير جهة محدودة، ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم غريبٌ، فإن سميت هذا المعنى طبيعة كان لك أن تقول: إن الفلك يتحرك بالطبيعة، إلّا أن طبيعته فيض عن نفس تتجدد بحسب تصور النفس، فقد بان أن الفلك ليس مبدأ حركة طبيعية، وكان قد بان أنه ليس قسراً فهى عن إرادة لامحالة.

ونقول: إنه لايجوز أن يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لاتتغير

ولا تتخيل الجزئيات البتة. وكانا قد اشرنا إلى جُمَلٍ مما تُعين فى معرفة هذا المعنى فى الفصول المتقدمة، وأوضحنا ان الحركة معنى متجدد النسب، وكل شطر منه مخصص بسبب فإنه لاثبات له، ولايجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده، فإن كان عن معنى ثابت فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال، أما إن كانت الحركة عن طبيعة فيجب أن تكون كل حركة تتجدد فيه فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة، وكل حركة و نسبة تعدم منه فلعدم قرب وبعد من النهاية، ولولا ذلك التجدد لم يكن تجدد حركة، فإن الثابت من جهة ما هو ثابت لايكون عنه إلا ثابت.

وأما إن كانت عن إرادة فيجب أن تكون عن إرادة متجددة جزئية، فإن الإرادة الكلية نسبتها إلى كل شطر من الحركة نسبة واحدة، فلايجب أن تتعين منها هذه الحركةُ دونَ هذه، فإنها إن كانت لذاتها علةً لهذه الحركة لم يجز أن تبطل هذه الحركة، وإن كانت علة لهذه الحركة بسبب حركةٍ قبلها أو بعدها معدومةٍ كان المعدوم موجبا لموجود، والمعدوم لايكون موجبا لموجود، وإن كان قد تكون الأعدام علةً للأعدام. وأما أن يوجب المعدوم شيئا فهذا لايمكن.

وإن كانت العلة علةً لأمور تتجدد فالسؤال فى تجددها ثابت. فان كانت تجددا طبيعياً لزم المحال الذى قدمناه، وإن كان إرادياً يتبدل بحسب تصورات متجددة فهو يثبت الذى نريده.

فقد بان أن الإرادة العقلية الواحدة لاتوجب البتة حركة، ولكنه قد يمكن أن يتوهم أن ذلك لإرادة عقلية منتقلة، فإنه قد يمكن أن ينتقل العقل من معقول إلى معقول آخر، إذا لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل، ويمكن أن يعقل الجزئى تحت النوع منتشراً مخصوصاً بعوارض، عقلاً بنوعٍ كلى على

ما أشرنا إليه فيجوز إذن أن يتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية ويريدها، ثم يعقل انتقاله من حد إلى حد، ويأخذ تلك الحركات وحدودها بنوع معقول، على ما أوضحناه، وعلى ما من شأننا أن نبرهن عليه، من أن حركة من كذا إلى كذا فهو من كذا إلى كذا؛ فَتُعيِّن مبدأً مّا كلياً إلى طرف آخر كلى بمقدار ما، مرسوم كلى، وكذلك حتى تفنى الدائرة، فلايبعد أن يتوهم أن تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول.

فنقول: ولا على هذه السبيل يمكن أن يتم أمر الحركة المستديرة، فإنّ هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادرا عن الإرادة الكلية، وإن كانت على سبيل تجدد وانتقال، والإرادة الكلية كيف كانت فإنما هى بالقياس إلى طبيعة مشتركة فيها؛ وإن كانت إرادة لحركة تتبعها إرادة لحركة، وأما هذه الحركة التى من ههنا بعينه إلى هناك بعينه فليست أولى بأن تصدر عن تلك الإرادة من هذه الحركة التى من هناك إلى حد ثالث. فنسبة[١] جميع أجزاء الحركة المتساوية فى الجزئية إلى واحد واحد من تلك الإرادات الجزئية العقلية المتنقلة، واحدةٌ، وليس جزء من ذلك أولى بأن ينسب إلى واحد من تلك التصورات من أن لاينسب، فنسبته إلى مبدئه ولانسبته واحدة، فإنه بعدُ عن مبدئه بامكانٍ ولم يتميز، ولم يترجح وجوده عِنه عن لاوجوده، وكل ما لم يجب عن علته فإنه لايكون، كما قد علمت.

وكيف يصح أن يقال: إن الحركة من «ا» إلى «ب» لزمت عن إرادة عقلية، والحركةَ من «ب» إلى «ج» من إرادة أخرى عقلية، دون أن يلزم عن كل واحدة من تلك الإرادات غير ما لزم من الأخرى، ويكون بالعكس فإن

١ـ مبتدأ، خبره قوله: «واحدة».

«ا» و «ب» و «ج» متشابهة بالنوع، وليس شيء من الإرادات الكلية بحيث يعين «ا» دون «ب» و «ب» دون «ج» ولا [١] «الألف» أولى بأن يتعين من «الباء» و «الجيم» عن تلك الإرادة ما كانت [٢] عقلية، ولا «الباء» عن «الجيم» إلّا أن تصير نفسانيةً جزئية، وإذا لم تتعين تلك الحدود فى العقل بل كانت حدوداً كلية فقط، لم يمكن أن توجد الحركة من «ا» إلى «ب» أولى من التى [٣] من «ب» إلى «ج» ولا «الألف» أولى بأن يتعين من «ب» و «ج» عن تلك الإرادات ما كانت عقلية، ولا «الباء» من «الجيم».

ثم كيف يمكن أن نفرض فيها إرادةً وتصوراً، ثم إرادة وتصورا يختلفان فى أمر متفق، ولا استناد فيه إلى مخصص شخصى يقاس به؟ ومع هذا كله فإن العقل لايمكنه أن يفرض هذا الانتقال إلّا مشاركا للتخيل والحس ولايمكننا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن يعقل جملة الحركة وأجزاء الانتقال فيما يعقله دائرة معا، فإذن على الأحوال كلها لاغنى عن قوة نفسانية تكون هى المبدأ القريب للحركة، وإن كنا لانمنع أن يكون هناك أيضا قوة عقلية تنتقل هذا الانتقال العقلى بعد استناده إلى شبه تخيل، وأما القوة العقلية مجردة عن جميع أصناف التغير فتكون حاضرة المعقول دائما، إن كان معقوله كليا عن كلى، أو كليا عن جزئى، على ما أوضحناه.

فإذا كان الأمر على هذا، فالفلك يتحرك بالنفس، والنفس مبدأ حركته القريبة، وتلك النفس متجددة التصور والإرادة، وهى متوهمة: أى لها إدراك للمتغيرات كالجزئيات وإرادة لأمور جزئية بأعيانها، وهى كمال

١ـ «وليس الألف أولى» نسخة.

٢ـأي ما دام كانت عقلية.

٣ـأي من الحركة التي.

جسم الفلك وصورته[١]. ولو كانت لاهكذا بل قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا لايتغير ولاينتقل ولايخالطه مابالقوة. والمحرك القريب للفلك وإن لم يكن عقلا فيجب أن يكون قبله عقل، هو السبب المتقدم لحركة الفلك، فقد علمت أن هذه الحركة محتاجة إلى قوة غير متناهية، مجردة عن المادة لاتتحرك بالذات ولا بالعرض.

وأما النفس المحركة[٢] فإنها كما تبيّن لك جسمانية ومستحيلة متغيرة وليست مجردة عن المادة، بل نسبتها إلى الفلك نسبة النفس الحيوانية التى لنا إلينا، إلّا أن لها أن[٣] تعقل بوجه مّا تعقلاً مشوباً بالمادة، وبالجملة فتكون أوهامها أو مايشبه الأوهام صادقة وتخيلاتها أو مايشبه التخيلات حقيقية، كالعقل العملى فينا. وبالجملة إدراكاتها بالجسم. ولكن المحرك الأول لها قوة غير مادية أصلا بوجه من الوجوه. وإذ ليس يجوز أن يتحرك بوجه من الوجوه فى أن يحرك، وإلّا لاستحالت ولكانت مادية كما قد تبين لك هذا فيجب أن يحرك كما يحرك محرك بتوسط محرك آخر، وذلك الآخر محاول للحركة مريد لها متغير بسببها، وهذا هو النحو الذى يحرك عليه محرك المحرك[٤].

والذى يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد واشتياق فهو الغاية، والغرض الذى إليه ينحو المحرك، وهو المعشوق، والمعشوق بما هو معشوق

١ـ الضمير في «صورته» بالرفع إمّا راجع إلى الجسم على أن يراد من النفس المنطبعة، أو الفلك إن أريدت بها المجرّدة.

٢ـ اي النفس الفلكية.

٣ـ «إلّا انّ لنا ان نعقل بوجه مّا» نسخة.

٤ـ يحرك عليه محرك ـ اى عقل ـ المحرك ـ اي النفس.

هو الخير عند العاشق؛ بل نقول : إن كل محرك[١] حركةً غيرقسرية فهى إلى أمرٍ مّا، ولتشوقِ أمرٍ مّا، حتى الطبيعة أيضا، فإن شوق الطبيعة أمرٌ طبيعى وهو الكمال الذاتى للجسم : إما فى صورته، وإما فى أينه ووضعه؛ وشوق الإرادة أمرٌ إرادى، إما إرادة لمطلوب حسى كاللذة، أو وهمى خيالى كالغلبة، أو ظنى وهو الخير المظنون. فطالب اللذة هو الشهوة، وطالب الغلبة هو الغضب، وطالب الخير المظنون هو الظن، وطالب الخير الحقيقى المحض هو العقل، ويسمى هذا الطلب اختياراً. والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذى لايتغير ولاينفعل[٢]، فإنه لايستحيل إلى حال غيرملائمة، فيرجع إلى حال ملائمة، فيلتذ أو ينتقم من محيل[٣] له فيغضب. وعلى أن كل حركة إلى لذيذٍ أو غلبةٍ فهى متناهية. وأيضاً فإن أكثر المظنون لايبقى مظنوناً سرمدياً.

فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركة اختياراً وإرادةً لخيرٍ حقيقيٍ، فلايخلو ذلك الخير : إما أن يكون مما يُنال بالحركة فيتوصل إليه، أو يكون خيراً ليس جوهره مما ينال بوجه، بل هو مباينٌ، ولايجوز أن يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرك فيناله بالحركة وإلّا لانقطعت الحركة، ولايجوز أن يكون يتحرك ليفعل فعلا يكتسب بذلك الفعل كمالا، كما من شأننا أن نجود لنمدح، ونُحسِنَ الأفعال ليحدث لنا ملكة فاضلة، أو نصير خَيِّرين، وذلك لأنّ المفعول يكتسب كماله من فاعله فمحال أن يعود فيكمل جوهر فاعله، فإن كمال المعلول أخس من كمال العلة الفاعلة، والأخس لايكسب الأشرفَ

١ـأي النفس بقرينة «حركة».

٢ـاى جوهر الجسم السماوي.

٣ـالمحيل، الصواب، بالحاء المهملة، وفي بعض النسخ بالخاء المعجمة ولكنّها مصحّفة.

والأكملَ كمالاً، بل عسى أن يُهَيّئ للافضلِ آلتَهَ ومادتَهُ حتى يُوجد هو فى بعض الأشياء عن سبب آخر.

وأما نحن فإن المدح الذى نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقى بل مظنون، والملكة الفاضلة التى نحصّلها بالفعل ليس سببها الفعل، بل الفعل يمنع ضدها ويهيّئ لها. وتُحدَث هذه الملكة من الجوهر المُكمِّل لأنفس الناس وهو العقل الفعال أو جوهر آخر يشبهه، وعلى هذا فإن الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى النفسانية، ولكن على أنها مهيّئة للمادة لاموجدة، وكلامنا فى الموجد، ثم بالجملة إذا كان الفعل مهيئاً ليوجد كمالا انتهت الحركة عند حصوله.

فبقى أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته ليس من شأنه أن يُنال وكل خير هذا شأنه فإنما يطلب العقلُ التشبهَ به بمقدار الإمكان والتشبه به هو تعقل ذاته فى كمالها، فيصير مثله، فى أن يحصل له الكمال الممكن له فى ذاته كما حصل لمعشوقه، فيوجب البقاء الأبدى على أكمل ما يكون لجوهر الشئ فى أحواله ولوازمه كما لذلك فما كان يمكن أن يحصل كماله الأقصى له فى أول الأمر تمّ تشبهه به بالثبات، وما كان لايمكن أن يحصل كماله الأقصى له فى أول الأمر تمّ تشبهه به بالحركة.

وتحقيق هذا أن الجرم السماوى قد بان أن محرّكه يحرّك عن قوة غير متناهية، والقوة التى لنفسه الجسمانية متناهية، لكنها بما يعقل الأول فيسنح عليها من نوره وقوته دائما، تصير كأنّ له قوة غير متناهية؛ فلايكون له قوة غير متناهية، بل للمعقول الذى يسنح عليه من نوره وقوته، وهو أعنى الجرم السماوى فى جوهره على كماله الأقصى إذ لم يبق له فى جوهره أمر بالقوة، وكذلك فى كيفه وكمّه، إلاّ فى وضعه أو أينه أولاً، وفيما يتبع

وجودهما من الأمور ثانياً ، فإنه ليس ان يكون على وضع او اين أولى بجوهره من أن يكون على وضع أو أين آخر له فى حيّزه ؛ فانه ليس شىء من أجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقياً له أو لجزئه من جزء آخر . فمتى كان فى جزء بالفعل فهو فى جزء آخر بالقوة ، فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه أو أينه ، والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال يكون للشىء دائماً ، ولم يكن هذا ممكناً للجوهر السماوى بالعدد ، فحفظه بالنوع والتعاقب ، فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ، ومبدؤها الشوق إلى التشبه بالخير الأقصى فى البقاء على الكمال الأكمل بحسب الممكن ، ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل منه .

وأنت إذا تأملت حال الأجسام الطبيعية فى شوقها الطبيعى إلى أن يكون ينال بالفعل أيناً لم تتعجب أن يكون جسم يشتاق شوقا إلى أن يكون على وضع من أوضاعه التى يمكن أن تكون له ، وإلى أن يكون على أكمل ما له من كونه متحركا ، وخصوصاً ويتبع ذلك من الأحوال والمقادير الفائضة ما[1] يتشبه فيه بالأول[2] من حيث هو مفيض الخيرات ، لا أن يكون المقصود تلك الأشياء فتكون الحركة لأجل تلك الأشياء ، بل أن يكون المقصود هو التشبه بالأول بقدر الإمكان فى أن يكون على أكمل ما يكون فى نفسه ، وفيما يتبعه من حيث هو تشبه بالأول ، لا من حيث هو يصدر عنه أمور بعده فتكون الحركة لأجل ذلك بالمقصود الأول ، كَلّا .

وأقول : إن نفس الشوق إلى التشبه بالأول من حيث هو بالفعل تصدر

١ـ «والمقادير الفائضة بقدر الإمكان ما يتشبّه فيه» نسخة .

٢ـ أي الأول تعالى .

عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له، وإن كان غير مقصود فى ذاته بالقصد الأول، لأن ذلك تصور لما بالفعل فيحدث عنه طلب لما بالفعل الأكمل، ولا يمكن بالشخص فيكون بالتعاقب وهو الحركة، لأن الشخص الواحد إذا دام لم يحصل لأمثاله وجود، وبقيت دائماً بالقوة.

والحركة تتبع أيضاً ذلك التصور على هذا النحو، لا على أن تكون مقصودة أولية، وإن كان ذلك التصور الواحد يتبعه تصورات جزئية ذكرناها وفصلناها على سبيل الانبعاث لا على سبيل المقصود الأول، وتتبع تلك التصورات الجزئية الحركات المنتقل بها فى الأوضاع، والجزء الواحد بكماله لا يمكن فى هذا الباب فيكون الشوق الأول على ما ذكرناه، ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات، وهذه الأشياء قد توجد لها نظائر بعيدة فى أبداننا ليست تناسبها، وإن كانت قد تخيلها وتحكيها، مثل ان الشوق إذا اشتد إلى خليل، أو إلى شيء آخر، تبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث، تتبعها حركات ليست الحركات التى نحو المشتاق نفسه، بل حركات نحو شيء فى طريقه وفى سبيله وأقرب بما يكون منه.

فالحركة الفلكية كائنة بالإرادة والشوق على هذا النحو وهذه الحركة مبدؤها شوق واختيار ولكن على النحو الذى ذكرناه، ليس أن تكون الحركة مقصودة بالقصد الأول، وهذه الحركة كأنها عبادة ما ملكية أو فلكية، وليس من شرط الحركة الإرادية أن تكون مقصودة فى نفسها، بل إذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو أمر يسنح منها تأثير يحرك له الأعضاء، فتارة يتحرك على النحو الذى يوصل به إلى الغرض، وتارة على نحو آخر مشابه أو مقارب له إذا كان عن تخيل، سواء كان الغرض أمراً ينال، أو أمراً يقتدى به ويحتذى حذوه ويتشبه بوجوده.

فإذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الأول وبما يعقل منه أو يدرك منه على نحو عقلى أو نفسانى، شغل ذلك عن كل شىء وكل جهة، لكنه ينبعث عن ذلك ما هو أدون منه مرتبة، وهو الشوق إلى التشبه به بمقدار الإمكان، فيلزم طلب الحركة لا من حيث هى حركة، ولكن من حيث قلنا؛ ويكون هذا الشوق يتبع ذلك العشق والالتذاذ منبعثاً عنه، وهذا الاستكمال منبعثاً عن الشوق، فعلى هذا النحو يحرّك المبدأ الأول جرم السماء.

وقد اتضح لك من هذه الجملة أيضاً، أن المعلم الأول إذا قال: إن الفلك متحرك بطبعه فماذا يعنى، أو قال: إنه متحرك بالنفس فماذا يعنى، أو قال: متحرك بقوة غير متناهية تحرك كما يحرك المعشوق فماذا يعنى، فإنه ليس فى أقواله تناقض ولا اختلاف.

ثم أنت تعلم أن جوهر هذا الخير المعشوق الأول واحد، ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول الذى لجملة السماء فوق واحد، وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصها، ومتشوق معشوق يخصها على ما يراه المعلم الأول ومن بعده من محصلى علماء المشائين؛ فإنهم إنما ينفون الكثرة عن محرك الكل، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التى تختص واحدا واحدا منها؛ فيجعلون أول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى، وهى عند من تقدم بطليموس[1] كرة الثوابت، وعند من تعلم بالعلوم التى ظهرت لبطليموس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة، وبعد ذلك فمحرك الكرة التى تلى الأولى بحسب اختلاف الرأيين، وكذلك هلم جرا[2].

١ـ بطليموس بتقديم الياء على الميم.

٢ـ فهلّم جرآ، نسخة.

فهؤلاء يرون أن محرك الكل شىء واحد، ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص. والمعلم الأول يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر فى زمانه، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة. وبعض من هو أسد قولا من أصحابه يصرح ويقول ـ فى رسالته[١] التى فى مبادئ الكل ـ إن محرك جملة السماء واحد لايجوز أن يكون عدداً كثيراً، وإن كان لكل كرة محرك ومتشوق يخصانها. والذى يحسن عبارته عن كتب المعلم الأول على سبيل تلخيص، وإن لم يكن يغوص فى المعانى، يصرح ويقول ما هذا معناه: إن الأشبه والأحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على أنه فيه، ووجود مبدأ حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق. وهذان أقرب قدماء تلامذة المعلم الأول من سواء السبيل.

ثم القياس يوجب هذا، فإنه قد صح لنا بصناعة المجسطى أن حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة فى الجهة وفى السرعة والبُطء، فيجب لكل حركة محرك غير الذى للآخر ومشوق غير الذى للآخر، وإلّا لما اختلفت الجهات، ولما اختلفت السرعة والبطء. وقد بينا أن هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة، وإن كانت الكرات والحركات كلها تشترك فى الشوق إلى المبدأ الأول، فتشترك لذلك فى دوام الحركة واستدارتها ونحن نزيدها بياناً[٢].

١ـ من المجموعة الموسومة بـ «ارسطو عندالعرب» من نشريات عبدالرحمن بدوي، ص٢٦٧.

٢ـ اعلم أن أمثال هذه المسائل الفلكية فى الكتب الفلسفيّة خلط بين المسائل الفلسفيّة والهيئة المجسّمة على التفصيل الذي حرّرناه فى الدرس السابع عشر من كتابنا «دروس معرفة الوقت القبلة» فعليك بالرجوع إليها.

الفصل الرابع من المقالة التاسعة

فى كيفية صدور الأفعال من المبادئ العالية، ليعلم من ذلك ما يجب أن يعلم من المحركات المفارقة المعقولة بذاتها المتشوّقة

ولنُحقّق هذا البيان، ولنفتتح من مبدأ آخر فنقول: إن قوماً لما سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدمين[١] إذ يقول: إن الاختلاف فى هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر، وكانوا سمعوا أيضاً وعلموا بالقياس أن حركات السماويات لايجوز أن تكون لأجل شىء غير ذواتها، ولايجوز أن تكون لأجل معلولاتها، أرادوا[٢] أن يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا: إن نفس الحركة ليست لأجل ما تحت كرة القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق إليه. وأما اختلاف الحركات فلاختلاف ما يكون من كل واحد منها فى عالم الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع، كما أن رجلا خيّراً لو أراد أن يمضى فى حاجته

١ـ يعنى به اسكندر، و راجع كتابنا «نثر الدرارى على نظم اللئالى»، (ص٦٥).
٢ـ جواب «لمّا».

سَمْتَ موضعٍ، واعترض إليه طريقان: أحدهما يختص بإيصاله إلى الموضع الذى فيه قضاءُ وَطَره، والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق وجب فى حكم خيريته أن يقصد الطريق الثانى، وإن لم تكن حركته لأجل نفع غيره بل لأجل ذاته. قالوا: فكذلك حركة كل فلك إنما هى ليبقى على كماله الأخير دايماً، لكن الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره.

فأول مانقول لهؤلاء: إنه إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية فى حركاتها قصدٌ مّا لأجل شىءٍ معلولٍ ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتى يقول قائل: إن السكون كان يتم لها به خيريةٌ تخصّها والحركة كانت لاتُضرّها فى الوجود وتنفع غيرها، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر أو أعسر فاختارت الأنفع، فإن كانت العلةُ المانعة عن القول بأنّ مصير حركتها لنفع الغير، استحالةَ قصدِها فعلاً لأجل الغير من المعلولات، فهذه[١] العلة موجودة فى نفس قصد اختيار الجهة. وإن لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة، وكذلك الحال فى قصد السرعة والبطء هذه الحال، وليس ذلك على ترتيب القوة والضعف فى الأفلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض فى العلو والسفل حتى ينسب إليه، بل ذلك مختلف.

ونقول بالجملة: لايجوز أن يكون شىء منها لأجل الكائنات، لاقصد حركة ولاقصد جهة من حركة، ولاتقدير سرعة وبطء، بل ولاقصد فعل ألبتة لأجلها، وذلك لأن كل قصد فيكون من أجل المقصود فيكون أنقص

١ـ جواب «إن كانت».

وجودا من المقصود، لأن كل ما لأجله شيء آخر فهو اتم وجوداً من الآخر من حيث هو والآخر على ما هما عليه، بل به يتم للآخر النحو الآخر من الوجود الداعى إلى القصد. ولايجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخس، فلايكون ألبتة إلى معلول قصد صادق غير مظنون وإلاّ كان القصد معطيا ومفيداً لوجود ما هو أكمل وجوداً منه.

وإنما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيئاً له ومفيد وجوده شيء آخر: مثل الطبيب للصحة، فالطبيب لايعطى الصحة بل يُهيّىء لها المادة والآلة، وإنما يفيد الصحة مبدأ أجلُّ من الطبيب، وهو الذى يعطى المادة جميع صورها، وذاته أشرف من المادة. وربما كان القاصد مخطئاً فى قصده إذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلايكون القصد لأجله فى الطبع بل بالخطأ، ولان هذا البيان يحتاج إلى تطويل وتحقيق، وفيه شكوك لاتنحل إلاّ بالكلام المشبع.

فلنعدل إلى الطريق الأوضح فنقول: إن كل قصد فله مقصود، والعقلى منه هو الذى يكون وجود المقصود عن القاصد أولى بالقاصد من لاوجوده عنه، وإلاّ فهو هذر. والشيء الذى هو أولى بالشيء فإنه يفيد كمالاً ما؛ إن كان بالحقيقة فحقيقياً، وإن كان بالظن فظنياً: مثل استحقاق المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر، فهذه وما أشبهها كمالات ظنية أو الربح أو السلامة، أو رضى اللّه تعالى وتقدس وحسن معاد الآخرة، وهذه وما أشبهها كمالات حقيقية لاتتم بالقاصد وحده.

فإذن، كل قصد ليس عبثاً فإنه يفيد كمالا مّا لقاصده لولم يقصده لم يكن ذلك الكمال، والعبث أيضاً يشبه أن يكون كذلك، فإن فيه لذةً أو راحةً أو غيرَ ذلك أو شيئاً مما علمت أو سائر ما تبيّن لك.

ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالاً لم يكن، فإن المواضع التي يظن فيها أن المعلول أفاد علته كمالاً مواضعُ كاذبةٌ أو محرفةٌ، ومثلك ممن أحاط بما سلف له من الفنون لايقصر عن تأملها وحلها.

فإن قال قائل: إن الخيرية توجب هذا فإن الخيّر يفيد الخيْرَ، قيل: إن الخيّر يفيد الخير ولكن لاعلى سبيل قصد وطلب ليكون ذلك منه، فإن هذا يوجب النقصَ؛ فإن كل طلب وقصد لشيء فهو طلب لمعدومٍ وجودُه عن القاصد أولى عن لاوجوده، وما دام معدوماً وغير مقصود لم يكن ما هو الأولى بالقاصد وذلك نقص.

فإن الخيرية لاتخلو: إما أن تكون صحيحة موجودة دون هذا القصد ولامدخل لوجود هذا القصد في وجودها، فيكون كون هذا القصد ولاكونه عن الخيرية واحداً، فلاتكون الخيرية توجبه، ولايكون حال سائر لوازم الخيرية التي تلزمها بذاتها لاعن قصد هو قصد هذه الحال.

وإما أن يكون بهذا القصد تتم الخيرية وتقوم، فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها لامعلولا لها.

وإن قال قائل: إن ذلك للتشبّه بالعلة الأولى في أن خيريّته متعدية، وحتى يكون بحيث يتبعها خير، فنقول: إن هذا في ظاهر الأمر مقبول وفي الحقيقة مردود، فإن التشبه به في أن لايقصد شيئا بل بأن ينفرد بالذات، فإنه على هذه الصفة اتفاقا من جماعة من أهل العلم. وأما استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبه به، اللهم إلّا أن يقال إن المقصود الأول شيء، وهذا بالقصد الثاني وعلى جهة الاستتباع، فيجب في اختيار الجهة أيضاً أن يكون المقصود بالقصد الأول شيئاً، وتكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك

المقصود، فتكون الجهة غير مقصودة قصداً أولياً لنفس ما يتبع، بل يجب أن يكون هناك استكمال فى ذات الشىء يستتبع تلك المنفعة حتى يكون تشبّهاً بالأول.

ونحن لانمنع أن تكون الحركة مقصودة بالقصد الأول على أنها تشبه بذات الأول من الجهة التى قلنا، وتشبه بالقصد الثانى بذات الأول من حيث يفيض عنه الوجود بعد أن يكون القصد الأول أمراً آخر ينظر به إلى فوق. وأما النظر إلى الأسفل واعتباره فلو جاز أن يقع بالقصد الأول أمراً إلى جهة حتى يكون تشبهاً بالأول فى الاستتباع لجاز فى نفس اختيار الحركة. فكانت الحركة لأجل[١] ما تحت، ويفيض عنها وجود ليس تشبهاً به من حيث هو كامل الوجود ومعشوقه، إنما ذلك لذاته من حيث ذاته. ولامدخل البتة لوجود الأشياء عنه فى تشريف ذاته وتكميلها، بل المدخل أنه على كماله الأفضل، وبحيث ينبعث عنه وجود الكل لاطلباً وقصداً. فيجب أن يكون الشوق إليه من طريق التشبه على هذه الصورة، لاعلى مالايتعلق للأول به كمال.

فإن قال قائل: إنه كما قد يجوز أن يستفيد الجرم السماوى بالحركة خيراً وكمالا والحركة فعل له مقصود وكذلك لسائر أفاعيلها، فالجواب أن الحركة ليست تستفيد كمالا وخيراً وإلّا لانقطعت عنده، بل هى نفس الكمال الذى أشرنا إليه. وهى بالحقيقة استثبات نوع ما يمكن أن يكون للجرم السماوى بالفعل، إذ لايمكن استثبات الشخص له. فهذه الحركة لاتشبه سائر الحركات التى تطلب كمالا خارجا عنها، بل تكمل هذه الحركة نفس المتحرك عنها

١ـ لأجل ما يجب أن يفيض عنها وجود، كما في نسخة مخطوطة مصححة.

بذاتها، لأنها نفس استبقاء الأوضاع [1] والأيون على التعاقب. وبالجملة يجب أن نرجع إلى ما فصلناه فيما سلف حين بينا أن هذه الحركة كيف تتبع تصور المتشوق، وهذه الحركة شبيهة بالثبات.

فإن قال قايل: إن هذا القول يمنع وجود العناية بالكائنات والتدبير المحكم الذى فيها فإنا سنذكر بعد ما نزيل هذا الإشكال ونعرّف أن عناية البارى بالكل على أى سبيل هى، وأن عناية كل علة بمابعده على أىّ سبيل هى، وأن الكائنات التى عندنا كيف العناية بها من المبادئ الأولى ومن الأسباب التى وسّطتْها [2].

فقد اتضح بما أوضحناه أنه لايجوز أن يكون شىء من العلل يستكمل بالمعلول [3] بالذات لا بالعرض، وأنها لاتقصد فعلا لأجل المعلول وإن كان ترضى به وتعلمه. بل كما أن الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه لاليبرد غيره، ولكن يلزمه أن يبرد غيره، والنار تسخن بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها لا لتسخّن غيرها ولكن يلزمها أن تسخن غيرها، والقوة الشهوانية تُشهّى لذة الجماع ليدفع الفضل [4] ويتم لها اللذة لاليكون عنها ولد، ولكن يلزمها ولد، والصحة هى صحة بجوهر وذاتها لا لأن تنفع المريض لكن يلزمها نفع المريض، كذلك فى العلل المتقدمة [5]، إلّا أن هناك [6] إحاطةً بما يكون،

١ـقال في «التعليقات»: «هذه الأوضاع والأيون كلّها طبيعية للفلك».

٢ـ«وسطها»، «تتوسطها» نسخة.

٣ـاي لابالذات ولا بالعرض.

٤ـالفضل هو المني.

٥ـ اي العلل السابقة على معلولاتها سبقاً بالرتبة، لا انّ المقصود بالمتقدمة انّ العلل التي تقدّم البحث عنها في الكتاب، فلاتغفل.

٦ـاي إنّ في العلل المتقدّمة إحاطة وعلماً وليس كل واحد من الاحاطة والعلم في تلك اي في الماء والنار والقوة الشهوانية والصحة.

وعلماً بأن وجه النظام والخير فيها كيف يكون، وأنه على ما يكون وليس فى تلك.

فإذا كان الأمر على هذا فالأجسام السماوية أنما اشتركت فى الحركة المستديرة شوقا إلى معشوق مشترك. وإنما اختلفت لأن مبادئها المعشوقة المتشوق إليها قد تختلف هى بعد ذلك الأول. وليس إذا أشكل[١] علينا أنه كيف وجب عن كل تشوقٍ حركةٌ بهذه الحال، فيجب أن يؤثر ذلك فيما علمنا من أن الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات.

ولكن بقى علينا شىء وهو أنه يمكن أن تتوهم المتشوقات المختلفة أجساما لاعقولا مفارقة، حتى يكون مثلا الجسم الذى هو أخس متشبها بالجسم الذى هو أقدم وأشرف كما ظنه الفدم من أحداث المتفلسفة الإسلامية فى تشويش الفلسفة إذ لم يفهم غرض الأقدمين.

فنقول: إن هذا محال، وذلك لأن التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغايةِ التى يؤمّها، فإن أوجب القصور عن مرتبته شيئا فإنما يوجب الضعف فى الفعل، لا المخالفة فى الفعل مخالفة توجب أن يكون هذا إلى جهة وذلك إلى أخرى. ولا يمكن أن يقال: إن السبب فى هذه المخالفة طبيعة

١ـ جواب عن سؤال مقدّر، كانّ سائلاً يسال عن كيفية وجوب كلّ واحدة من حركات الأجسام السماوية عن كلّ تشوّق، فاجاب بانّ معرفة تلك الكيفية لو اشكلتْ علينا لاتضرّنا لانّ الدليل ساقنا إلى انّ اختلاف الحركات لاختلاف المتشوقات والمعشوقات، وبعبارة أخرى عدم علمنا بتلك الكيفية الوجوبية ليس يجب ان يؤثر فيما علمنا بالبرهان من انّ اختلاف الحركات لاختلاف المتشوقات. وسياتي كلامه الآتي في ذيل البحث في ذلك ايضاً حيث يقول: «فبقي ان يكون لكلّ واحد منها شوق تشبه ... وإن كنا لانعرف كيفية وجوب ذلك ولميّته».

ذلك الجسم، كأنّ طبيعة ذلك الجسم تعاند أن يتحرك من «ا» إلى «ب» ولا تعاند أن يتحرك من «ب» إلى «ا»؛ فإن هذا محال، لأن الجسم بما هو جسم لايوجب هذا، والطبيعة بما هى طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعى من غير وضع مخصوص، ولو كانت تطلب وضعا مخصوصا لكان النقل عنه قسرا، فدخل فى حركة الفلك معنى قسرى.

ثم وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبةٍ محتملٌ فى طبيعة الفلك، فليس يجب إذن أن يكون إذا أزيل جزء من جهة جاز، وإن أزيل من جهة لم يجز بحسب بساطته إلّا أن يكون هناك طبيعة تقبل حركة إلى جهة فتجيب إلى تلك الجهة ولا تجيب إلى جهة أخرى إن كانت عيقت عن جهتها. وقد قلنا: إن مبدأ هذه الحركة ليست طبيعته، ولا أيضا هناك طبيعة توجب وضعا بعينه ولا جهات مختلفة، فليس إذن فى جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له إلى أى جهة كانت.

وأيضا لايجوز أن يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها أن يريد تلك الجهة لامحالة، إلّا أن يكون الغرض فى الحركة مختصا بتلك الجهة لأن الإرادة تبع للغرض ليس الغرض تبعا للإرادة. وإن كان هكذا، كان السبب مخالفة الغرض. فإذن لامانع من جهة الجسمية ولامن جهة الطبيعة ولا من جهة النفس، إلّا اختلاف الغرض، والقسرُ أبعدُ الجميع عن الإمكان. فإذن لو كان الغرض تشبها بعد الأول تعالى بجسم من السماوية، لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم، ولم يكن مخالفا له أو أسرع منه فى كثير من المواضع، وكذلك إن كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك[١].

١ـ هذا الفلك اى الفلك التحتانى لمكان هذا، وذلك الفلك اى الفلك الفوقانى لمكان ذلك.

وقد كان بان أنه ليس الغرض فى تلك الحركات شيئا يوصل إليه بالحركة، وإلّا لزم الانقطاع، بل شيئا مباينا لايوصل إليه. وبان الآن أنه ليس جسما، فبقى أن الغرض لكل فلك تشبه بشىء غير جواهر الأفلاك من موادها وأنفسها، ومحال أن يكون بالعنصريات ومايتولد عنها ولا أجسام ولا أنفس غير هذه، فبقى أن يكون لكل واحد منها شوقٌ تشبهٍ بجوهرٍ عقلى مفارق يخصه وتختلف الحركات وأحوالها اختلافها الذى لها لأجل ذلك، وإن كنا لانعرف كيفية وجوب ذلك ولميته، وتكون العلة الأولى متشوقة الجميع بالاشتراك.

فهذا معنى قول القدماء إن للكل محركاً واحداً معشوقا وأن لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها. فيكون إذن لكل فلك نفس محركة تعقل الخير، ولها بسبب الجسم تخيل، أى تصور للجزئيات وإرادة للجزئيات، ويكون ماتعقله من الأول ومايعقله من المبدأ الذى يخصه القريب منه مبدأ تشوقه إلى التحرك. فيكون لكل فلك عقل مفارق نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعال إلى أنفسنا، وإنه مثال كلى عقلى[1] لنوع فعله فهو يتشبه به.

وبالجملة، لابد فى كل متحرك منها لغرض عقلى من مبدأ عقلى يعقل الخيّر الأول تعالى، وتكون ذاته مفارقة، فقد علمت أن كل مايعقل مفارق الذات؛ ومن[2] مبدأ للحركة جسمانى أى مواصلٍ للجسم، فقد علمت أن

١ـجرى الحقّ على لسانه مع إبرامه على ردّ القول بالمثل الإلهية كما تقدّم في آخر المقالة السابعة، وكانّ الحافظ يقول في المقام:

صوفى مجنون كه دى جام وقدح مى شكست

زود به يك جام مى عاقل و فرزانه شد

٢ـعطف على قوله: «ومن مبدإ عقلي» اي لابدّ في كل فلك من مبدإ عقلي ومن مبدإ للحركة جسمانيّ.

الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها، فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول بعدد الحركات. فإن كانت الأفلاك المتحيرة إنما المبدأ فى حركة كرات كل كوكب فيها قوة تفيض من الكواكب، لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لها لا بعدد الكرات وكان عددها عشرة بعد الأول تعالى:

أولها العقل المحرك الذى لا يتحرك، وتحريكه لكرة الجرم الأقصى ثم الذى هو مثله لكرة الثوابت ثم الذى هو مثله لكرة زحل وكذلك حتى ينتهى إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضى، ونحن نسميه العقل الفعال[١]. وإن لم يكن كذلك، بل كان كل كرة متحركة لها حكم فى حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات أكثر عدداً، وكان يلزم على مذهب المعلم الأول قريباً من خمسين فما فوقها، وآخرها العقل الفعال؛ وقد علمت من كلامنا فى الرياضات مبلغ ما ظفرنا به من عددها.

١ـ لا يبعد أن تكون كلمة «نحن» مشيرة إلى أنّ هذه التسمية جارية على ممشى المشّاء، وذلك لأنّ الشيخ ذهب في «التعليقات» ص ١٠٠، إلى أنّ المعلول الأول هو العقل الفعال حيث قال: «المعلول الأول وهو العقل الفعال إمكان وجوده له من ذاته لا من خارج ...». وفصّل في إطلاق التسمية في «المبدأ والمعاد» في الفصل المعنون في أنّ العقل الهيولاني بالقوة، عالم عقلي بقوله: «وكل واحد من العقول المفارقة عقل فعال لكن الأقرب منا عقل فعال بالقياس إلينا، ومعنى كونه فعالاً أنّه في نفسه عقل بالفعل، لا أنّ فيه شيئاً هو قابل للصورة المعقولة كما هو عندنا، وشيء هو كمال، بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها». فافهم وتبصر.

الفصل الخامس من المقالة التاسعة

فى ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والأجرام العلوية عن المبدأ الأول

قد صح لنا فيما قدمناه من القول أن الواجب الوجود بذاته واحد، وأنه ليس بجسم ولا فى جسم ولا منقسم بوجه من الوجوه، فإذن الموجودات كلها وجودها عنه، ولايجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ولاسبب لا الذى عنه، ولا الذى فيه أو به يكون، ولا الذى له، حتى يكون لأجل شىء، فلهذا لايجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصداً لأجل شىء غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره فى غيره وذلك فيه أظهر، ونخصه من بيان امتناع أن يقصد وجود الكل عنه إن ذلك يؤدى إلى تكثره فى ذاته، فإنه يكون فيه حينئذ شىء بسببه يقصد، وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد أو استحبابه أو خيرية فيه توجب ذلك، ثم قصد، ثم فائدة يفيدها إياه القصدُ على ما أوضحنا قبل وهذا محال.

وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكل عنه لابمعرفة، ولارضى منه، وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته؟

فيجب أن يعقل أنه يلزمه وجود الكل عنه، لأنه لايعقل ذاته إلّا عقلا محضا ومبدأ أولا، وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدئه وليس فى ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه، وذاته عالمة بأن كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير، وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها، وكل ذات يعلم ما يصدر عنه ولا تخالطه معاوقة مّا بل يكون على ما أوضحنا بيانه، فإنه راض بما يكون عنه، فالأول راض بفيضان الكل عنه، ولكن الحقّ الأول إنما فعلُه الأولُ وبالذات أنه يعقل ذاته التى هى لذاتها مبدأٌ لنظام الخير فى الوجود، فهو عاقل لنظام الخير فى الوجود، وأنه كيف ينبغى أن يكون، لاعقلا خارجا عن القوة إلى الفعل، ولاعقلا منتقلا من معقول إلى معقول، فإن ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما أوضحناه قبل، بل عقلا واحداً معاً، ويلزم ما يعقله من نظام الخير فى الوجود أن يعقل أنه كيف يمكن، وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله، فإن الحقيقة المعقولة عنده هى بعينها على ما علمت، علم وقدرة وإرادة. وأما نحن فنحتاج فى تنفيذ ما نتصوره إلى قصد وحركة وإرادة حتى يُوجَدَ، وهو لايحسن فيه ذلك ولايصح له لبراءته عن الاثنينية، وعلى ما أطنبنا فى بيانه فتعقُّلُه[1] علةٌ للوجود على ما يعقله ووجوده ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع، لا أن وجوده لأجل وجود شىء آخر غيره. وهو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذى يفيض[2] عنه كل وجود فيضانا مباينا لذاته.

١ـ متفرّع على قوله: «وعلى ما أطنبنا في بيانه».

٢ـ قال الشيخ في «التعليقات» ص٨١، «الفيض فعل فاعل دائم الفعل، ولايكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك ولا لغرض إلّا نفس الفعل»، وقال في موضوع آخر منها ص١٠٠: «الفيض انما يستعمل في الباري والعقول لاغير، لأنّه لما كان صدور الموجودات عنه على ←

ولأن كون مايكون عن الأول انما هو على سبيل اللزوم إذ صح أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل. فلايجوز أن يكون أول الموجودات عنه وهى المبدعات كثيرة لا بالعدد[١] ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته، لا لشىء آخر، والجهة والحكم الذى فى ذاته الذى يلزم عنه هذا الشىء ليست الجهة والحكم الذى فى ذاته الذى يلزم عنه، لا هذا الشىء بل غيره، فإن لزم منه شيئان متباينان بالقوام أو شيئان متباينان يكون منهما شىء واحد: مثل مادة وصورة لزوما معا، فان ما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته؛ وتانك الجهتان إن كانتا لا فى ذاته بل لازمتين لذاته، فالسؤال فى لزومهما له ثابت حتى تكونا من ذاته، فتكون ذاته منقسمة بالمعنى، وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده، فَبُيِّن أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحدٌ بالعدد، وذاته وماهيته واحدة لافى مادة، فليس شىء من الأجسام ولا من الصور التى هى كمالات الأجسام معلولا قريبا له، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا فى مادة، وهو أول العقول المفارقة التى عددناها، ويشبه أن يكون هو هذا المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق.

ولكن لقائل أن يقول: إنه لايمتنع أن يكون الحادث عن المبدأ الأول صورة مادية، لكنها يلزم عنها وجود مادتها.

→

سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لغرض بل لذاته، وكان صدورها عنه دائماً بلامنع ولاكلفة تلحقه في ذلك، كان الأولى به ان يسمّى فيضاً».

١ـأي الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد، وراجع الموقف التاسع من إلهيات الأسفار في البحث عن الخلق الأول، ص١٥١ إلى آخر الموقف.

فنقول: إن هذا يوجب أن تكون الأشياء التى بعد هذه الصورة وبعد هذه المادة تكون تالية فى درجة المعلولات، وأن يكون وجودها بتوسط المادة، فتكون المادة سببا لوجود صور الأجسام الكثيرة فى العالم وقوامها وهذا محال، إذ المادة وجودها أنها قابلة فقط وليست سببا لوجود شىء من الأشياء على غير سبيل القبول.

فإن كان شىء من المواد ليس هكذا فليس هو مادة إلّا باشتراك الاسم. فيكون إن كان الشىء المفروض ثابتا ليس على صفة المادة إلّا باشتراك الاسم، فالمعلول الأول لاتكون نسبته إليه على أنه صورة فى مادة إلّا باشتراك الاسم. فإن كان هذا الثانى من جهة توجد عنه هذه المادة، ومن جهة أخرى توجد صورة شىء آخر، حتى لاتكون الصورة الأخرى موجودة بتوسط المادة كانت الصورة المادية تفعل فعلا لايحتاج فيه إلى المادة، وكل شىء يفعل فعله من غير أن يحتاج إلى المادة فذاته أولاً غنية عن المادة، فتكون الصورة المادية غنيّة عن المادة.

وبالجملة فإن الصورة المادية وإن كانت علة للمادة فى أن تخرجها إلى الفعل وتكمّلها فإن للمادة أيضا تأثيراً فى وجودها وهو تخصيصها وتعيينها، وإن كان مبدأ الوجود وجوداً من غير المادة[1] كما قد علمت، فيكون لامحالة كل واحد منهما[2] علة للأخرى فى شىء، وليستا من جهة واحدة، ولولا ذلك لاستحال أن يكون للصورة المادية تعلقٌ بالمادة بوجه من الوجوه، ولذلك قد سلف منا القول: أن المادة لايكفى فى وجودها الصورة فقط، بل

١ـ وهو الاصل المفارق.

٢ـ من الصورة والمادة.

الصورة كجزء العلة، وإذا كان كذلك فليس يمكن أن تجعل الصورة من كل وجه علة للمادة مستغنية بنفسها عنها، فَبُيِّن أنه لايجوز أن يكون المعلول الأول صورةً ماديةً أصلا ولئلا[1] تكون مادة أظهر، فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلا بل عقلا.

وأنت تعلم أن ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة، فمحال أن يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق، ولكنك تعلم أن فى جملة الموجودات عن الأول أجساما، إذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود فى حيِّز نفسه وأنه يجب بغيره، وعلمت أنه لاسبيل إلى أن تكون عن الأول تعالى بغير واسطة، فهى كائنة عنه بواسطة وعلمت أنه لايجوز أن تكون الواسطة وحدة محضة لا اثنينية فيها، فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد أنما يوجد عنه واحد، فبالحرى أن يكون عن المبدعات الأول بسبب اثنينيةٍ يجب أن يكون فيها ضرورة أو كثرةٍ كيف كانت.

ولايمكن فى العقول المفارقة شىء من الكثرة إلّا على ما أقول: إن المعلول بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود، ووجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول ضرورة، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود فى حيِّزها، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته، وعقله للأول، وليست الكثرة له عن الأول فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لابسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وحدته[2] عن الأول. ونحن

١ـ «ولا ان يكون» نسخة.

٢ـ «لوجوب وجوده» نسخة.

يكون عن شيء واحد ذات واحدة، ثم تتبعها كثرة إضافية ليست فى أول وجوده، ولاداخلة فى مبدأ قوامه، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول، ويكون ذلك أيضا واحدا، ثم يلزم عنه لذاته شيء ولمشاركة ذلك اللازم شيء، فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته، فيجب إذن أن تكون مثل هذه الكثرة هى العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأُول، ولولا هذه الكثرة لكان لايمكن أن يوجد منها الا وحدة[١]، ولم يمكن أن يوجد عنها جسم، ثم لا إمكان للكثرة هناك إلّا على هذا الوجه فقط، وقد بان لنا فيما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذن موجودة معا عن الأول تعالى بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ثم يتلوه عقلٌ وعقلٌ، ولأن تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التى هى النفس وعقلا دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء فى الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن العقل الأول فى الإبداع لأجل التثليث المذكور فيه، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة، فيكون إذن العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأولَ وجودُ عقلٍ تحته، وبما يعقل ذاتَه وجود صورة الفلك الأقصى، وكمالها وهى النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشارك للقوة فيما يعقل الأول يلزم عنه عقل، وبما يختص بذاته على جهتيه تلزم عنه الكثرة الأولى بجزئيها أعنى المادة والصورة، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها، كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل

١ـ هكذا في أكثر النسخ، وفي بعضها: «واحدة».

الذى يحاذى صورة الفلك .

وكذلك الحال فى عقلٍ عقلٍ ، وفلكٍ فلكٍ ، حتى ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبّر أنفسنا ، وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارقٍ مفارقٌ ، فإنا نقول : إنه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها من الكثرة . وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة تلزم كثرته هذه المعلولات ، ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا .

ولنبتدئ لبيان هذا المعنى ابتداء آخر فنقول : إن الأفلاك كثيرة فوق العدد الذى فى المعلول الأول من جهة كثرته المذكورة ، وخصوصاً إذا فُصّل كل فلك إلى صورته ومادته ، فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأول ، ولاأيضا يجوز أن يكون كل جرم متقدم منها علة للمتاخر ، وذلك لأن الجرم بما هو جرم لايجوز أن يكون مبدأ جرم ، وبما له قوة نفسانية لايجوز أن يكون مبدأ جرم ذى نفس أخرى ، وذلك لأنا بينا أن كل نفس لكل فلك فهى كماله وصورته ليس جوهراً مفارقاً وإلّا لكان عقلا لانفسا ، وكان لايحرّك ألبتة الّا على سبيل التشويق وكان لايحدث فيه من حركة الجرم تغير ، ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم ، وقد ساقنا النظر إلى إثبات هذه الأحوال لأنفس الأفلاك كما علمت .

وإذا كان الأمر على هذا ، فلايجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال فى أجسام أخرى غير أجسامها إلّا بوساطة أجسامها ، فإن صور الأجسام وكمالاتها على صنفين :

إما صورٌ قوامها بمواد الأجسام ، فكما أن قوامها بمواد تلك الأجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر بواسطة مواد تلك الأجسام ، ولهذا

السبب فإن النار لاتسخّن حرارتها أىّ شىء اتفق، بل ما كان ملاقياً لجرمها أو من جسمها بحالٍ. والشمس لاتضىء كل شىء، بل ما كان مقابلا لجرمها.

وإما صورٌ قوامها بذاتها لا بمواد الأجسام كالأنفس، ثم كل نفس فإنما جعلت خاصة لجسم بسبب أن فعلها بذلك الجسم وفيه. ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت نفس كل شىء لانفس ذلك الجسم فقط.

فقد بان على الوجوه كلها أن القوى السماوية المنطبعة بأجسامها لاتفعل إلّا بواسطة جسمها. ومحال أن تفعل بواسطة الجسم نفسا، لأن الجسم لايكون متوسطا بين نفس ونفس، فإن كانت تفعل نفساً بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم واختصاص بفعلٍ مفارق لذاتها ولذات[١] الجسم. وهذا غير الأمر الذى نحن فى ذكره، وإن لم تفعل نفسا لم تفعل جرما سماويا؛ لأن النفس متقدمة على الجسم فى المرتبة والكمال، فإنْ وضع لكل فلك شىء يصدر عنه فى فلكه شىء وأثر من غير أن يستغرق ذاته فى شغل ذلك الجرم وبه ولكن ذاته مباينة فى القوام وفى الفعل لذلك الجسم فنحن[٢] لانمنع هذا، وهذا هو الذى نسميه العقل المجرد، ونجعل صدور ما بعده عنه، ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير المشارك إياه، والصائرِ[٣] صورة خاصة به، والكائنِ[٤] عن الجهة التى حدثنا عنها حين أثبتنا هذه النفس.

١ـ «وذات الجسم» خ. ل.

٢ـ جواب «فإن».

٣ـ اي غير الصائر.

٤ـ بالجر كالصائر.

فقد بان ووضح أن للأفلاك مبادئ غير جرمانية، وغير صور الأجرام. وأن كل فلك يختص بمبدأ منها، والجميع يشترك فى مبدأ واحد.

ومما لانشك[1] فيه أن ههنا عقولا بسيطة مفارقة، تحدث مع حدوث أبدان الناس، ولاتفسد بل تبقى. وقد تبين ذلك فى العلوم الطبيعية[2]، وليست صادرة عن العلة الأولى؛ لأنها كثيرة مع وحدة النوع، ولأنها حادثة فهى إذن معلولات الأولى بتوسط[3].

ولايجوز أن تكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الأولى وبينها دونها فى المرتبة، فلاتكون عقولا بسيطة ومفارقة، فإن العلل المعطية للوجود أكمل وجودا، أما القابلة للوجود فقد تكون أخس وجوداً، فيجب إذن أن يكون المعلول الأول عقلا واحداً بالذات، ولايجوز أيضاً أن تكون عنه كثرة متفقة النوع، وذلك لأن المعانى المتكثرة التى فيه، وبها يمكن وجود الكثرة فيه إن كانت مختلفة الحقائق كان مايقتضيه كل واحد منها شيئاً غير مايقتضى الآخر فى النوع. فلم يلزم كل واحد منها مايلزم الآخر بل طبيعة أخرى. وإن كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك؟ فإذن المعلول

١ـ«لاشك» خ. ل. قال في الفصل الثالث من المقالة الخامسة من نفس «الشفاء» ص٣٠٦. بتصحيحنا وتعليقنا عليه: «ونقول: إنّ الأنفس الإنسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في البدن». وقد تصدّى هناك لإثبات أنّ النفس حادثة بحدوث البدن، فراجع. وقال صدر المتألهين في الفصل السابع والعشرين من الطرف الأوّل من المسلك الخامس من «الأسفار» ج١، ص٣٠٨: «النفس الإنسانية عندالشيخ مجرّدة عن المادة في اول الفطرة».

٢ـالشفاء، ج١، ص٣٥٢، ط١.

٣ـاي العلة الأولى، وفي بعض النسخ: «الأول» مكان «الأولى» اي الأول تعالى، وكذا الأولى التالية.

الأول لايجوز عنه وجود كثرة إلّا مختلفة الأنواع.

فليست هذه الأنفس الأرضية أيضاً كائنة عن المعلول الأول بلاتوسط علة أخرى موجودة، وكذلك عن كل معلول أول عال حتى ينتهى إلى معلول أول كونُه مع كونِ الاسطقسات القابلة للكون والفساد، المتكثرة بالنوع والعدد معا. فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدإ واحد بالذات. وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها، فيلزم دائماً عقل بعد عقل حتى تتكوّن كرة القمر ثم تتكون الاسطقسات، وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد عن العقل الأخير. فإنه إذا لم يكن السبب[1] فى الفاعل وجب فى القابل ضرورة. فإذن يجب أن يحدث عن كل عقلٍ عقلٌ تحته، ويقف حيث يمكن أن تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد، لتكثر الأسباب، فهناك ينتهى.

فقد اتضح وبان أن كل عقل هو أعلى فى المرتبة، فإنه لمعنى فيه، وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه وجرم الفلك كائن عنه، ومستبقى بتوسط النفس الفلكية، فإن كل صورة فهى علة لأن تكون مادتها بالفعل، لأن المادة نفسها لا قوام لها.

١ـوذلك لأنّ تكثر الأفراد مع الاتّحاد النوعي انّما هو من خواصّ الأجسام والجسمانيات، والفاعل هوالعقل الأخير، وهو وإن كان ذا جهات كثيرة لائقة بذاته وشانه ولكن التكثر بالعدد من نوع لايتاتي من قبله لبراءته عن المادة فهو من قبل القابل ضرورة.

الفصل السادس من المقالة التاسعة

فى حال تكون الاسطقسات عن العلل الأوائل

فإذا استوفت الكرات السماوية عددها، لزم بعدها وجود اسطقسات، وذلك لأن الأجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب أن تكون مبادئها القريبة أشياء تقبل نوعا من التغير والحركة، وأن لايكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها، وبهذا يجب أن تتحقق من أصول أكثرنا التكرار فيها، وفرغنا من تقريرها.

ولهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها وصور تختلف بها، فيجب أن يكون اختلاف صورها مما يُعين فيه اختلاف فى أحوال الأفلاك، وأن يكون اتفاق مادتها مما يعين فيه اتفاق فى أحوال الأفلاك، والأفلاك تتفق فى طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة، فيجب أن يكون مقتضى تلك الطبيعة يُعين فى وجود المادة، ويكون مايختلف فيه مبدأ تهيىء المادة للصور المختلفة. لكن الأمور الكثيرة المشتركة فى النوع والجنس لاتكون وحدها بلامشاركة من واحد مُعين علة لذات هى فى نفسها متفقة واحدة وإنما يقيمها غيرها، فلايوجد إذن هذا الواحد عنها إلّا بارتباط بواحد يردها إلى أمر واحد، فيجب أن تكون العقول المفارقة بل آخرها الذى يلينا هو الذى يفيض عنه

بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الأسفل على جهة الانفعال، كما أن في ذلك العقل أو العقول رسمَ الصورِ على جهة التفعيل، ثم تفيض منه الصور فيها بالتخصيص لا بانفراد ذاته، فإن الواحد يفعل في الواحد كما علمت واحداً، بل بمشاركة الأجسام السماوية، فيكون إذا خصص هذا الشيء تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري أو بواسطة تجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان ذلك في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة، وارتسمت في تلك المادة.

وأنت تعلم أن الواحد لايخصص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بأمرٍ دون أمر يكون له، بل يحتاج إلى أن تكون هناك مخصصات مختلفة، ومخصصات المادة معداتها، والمعد هو الذي يَحدُث عنه في المستعد أمرٌ مّا، تصير مناسبته لذلك الأمر لشيءٍ بعينه أولى من مناسبته لشيء آخر، ويكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو الأولى فيه من الأوائل الواهبة للصور، ولو كانت المادة على التهيؤ الأول لتشابهت نسبتها إلى الضدين فما[١] يرجح أحدهما، اللهم إلّا بحال تختلف به المؤثرات فيه، وذلك الاختلاف أيضاً منسوب إلى جميع المواد نسبةً واحدة، فلايجب أن تختص بموجبه مادة دون مادة إلّا لأمرٍ أيضاً يكون في تلك المادة، وليس إلّا الاستعداد الكامل، وليس الاستعداد الكامل إلّا مناسبة كاملة لشيءٍ بعينه هو المستعد له؛ وهذا مثل أنّ الماء إذا أفرط تسخينه فاجتمعت السخونة الغريبة والصورة المائية، وهي بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة المناسبة للصورة النارية. فإذا أفرط ذلك واشتدت المناسبة اشتد الاستعداد، فصار من حق الصورة النارية أن

١ـ «فبما» نسخة.

تفيض، ومن حق هذه أن تبطل.

ولأن المادة ليست تبقى بلا صورة، فليس قوامها عما ينسب إليه من المبادئ الأولى وحدها، بل عنها وعن الصورة. ولأن الصورة التى تقيم هذه المادة الآن قد كانت المادة قائمة دونها، فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها، وبالمبادئ الباقية بوساطتها أو واسطة أخرى مثلها. فلو كانت من المبادئ الأولى وحدها لاستغنت عن الصورة، ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت بالصورة، بل كما أن المتفق فيه من الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة تقيمها الطبائع الخاصة بفلك فلك، فكذلك المادة ههنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما[1] يكون عن الطبائع الخاصة وهى الصور.

وكما أن الحركة أخسُّ الأحوال هناك فكذلك المادة أخس الذوات ههنا. وكما أن الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوة كذلك المادة ههنا موافقة لما بالقوة. وكما أن الطبائع الخاصة والمشتركة هناك مباد أو مُعينات للطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا فكذلك ما يلزم الطبائع الخاصة والمشتركة هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدأٌ لتغير الأحوال وتبدلها ههنا، وكذلك امتزاج نسبها هناك سبب لامتزاج نسب هذه العناصر أو مُعينٌ. ولأجسام السماويات تأثير فى أجسام هذا العالم بالكيفيات التى تخصها، ويسرى منها إلى هذا العالم، ولأنفسها تأثير أيضا فى أنفس هذا العالم. وبهذه المعانى يعلم أن الطبيعة التى هى مُدبِّرةٌ لهذه الأجسام كالكمال والصور[2]، حادثة عن النفس الفاشية فى الفلك، أو بمعونتها.

١ـ كلمة «ما» فاعل يقيمها.

٢ـ «الصورة» خ. ل.

وقال قوم من المتسببين[١] إلى هذا العلم: إن الفلك لأنه مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه، فيلزم محاكته له التسخن حتى يستحيل ناراً، وما يبعد عنه يبقى ساكنا، فيصير إلى التبرد والتكثف حتى يصير أرضاً، وما يلي النار منه يكون حاراً، ولكنه أقل حرارة من النار، وما يلي الأرض منه يكون كثيفاً، ولكنه أقل تكثفاً من الأرض. وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطيب، فإن اليبوسة إما من الحر وإما من البرد، لكن الرطب الذي يلي الأرض هو أبرد، والذي يلي النار هو أشد حرارة[٢]، فهذا سبب كون العناصر.

فهذا هو ما قد قالوا، وليس مما يمكن أن يصحح بالكلام القياسي، ولا هو بسديد عند التفتيش، ويشبه أن يكون الأمر على قانون آخر، وأن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض إليها من الأجرام السماوية إما عن أربعة أجرام، وإما عن عدة منحصرة في أربع جمل، عن كل واحد منها ما يتهيأ لصورة جسم بسيط. فإذا استعدّ نال الصورة من واهب الصور، أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد، وأن يكون هناك سبب يوجب انقساما من الأسباب الخفية علينا، فإنك إن أردت أن تعرف ضعف ما قالوه، فتأمل أنهم يوجبون أن يكون الوجود أولاً للجسم، وليس له في نفسه إحدى الصور المقومة غير الصورة الجسمية، وإنما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا؛ وبيّنا نحن قبل هذا استحالة هذا، وبينا أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية، ما لم تقترن بها صورة أخرى، وليست

١ـ في هامش نسخة مخطوطة عندنا في المقام مرقومٌ هكذا: «ورئيسهم يعقوب بن اسحاق الكندي من العرب، ومحمدبن زكريا الرازي».

٢ـ «هو أحرّ» خ. ل.

صورته المقيمة للهيولى الأبعاد فقط، فإن الأبعاد تتبع فى وجودها صورا أخرى تسبق الأبعاد. وإن شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة، والتكاثف من البرودة، بل الجسم لايصير جسما حتى يصير بحيث يتبع غيره فى الحركة، حتى تسخنه متابعته[1] تلك الحركة المتتابعة التى بيّنا أنها ليست قسرية بل طبيعية، إلّا وقد تمت طبيعته. لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها، لأن الحار يستحفظ حيث الحركة، والبارد يستحفظ حيث السكون.

ثم لايفكرون أنه لم وجب لبعض تلك المادة أن يهبط إلى المركز، فعرض له البرودة، ولبعضه أن جاوز الفوق. أما الآن فإن السبب فى ذلك معلوم. أما فى الكليات فالخفة والثقل، وأما فى جزئى عنصر واحد فلأنه قد صح أن أجزاء العناصر كائنة، وأنه إذا تكوّن جزء منه فى موضع ضرورة لزم أن يكون سطح منه يلى الفوق إذا تحرك فوق كان ذلك السطح أولى بالفوقية من السطح الآخر. وأما فى أول تكوّنه فإنما يصير سطح منه إلى فوق وسطح إلى أسفل لأنه لامحالة قد استحال بحركة مّا، وأن الحركة أوجبت له ضرورةً وضعاً مّا.

فالأشبه عندى ما قد ذهبنا إليه، وأظن أن الذى قال ذلك فى تكون الاسطقسات رام تقريبا للأمر عند بعض من كاتبه من العاميين، فجزم عليه القول من تأخر عنه على أن كاتب ذلك الكلام شديد التذبذب والاضطراب.

١ـ «متابعته لتلك الحركة» (عدة نسخ) «متابعته تلك الحركات المتتابعة» نسخة.

الفصل السابع من المقالة التاسعة

فى العناية وبيان وكيفية دخول الشر فى القضاء الإلٰهى[١]

وخليق بنا إذا بلغنا هذا المبلغ أن نحقق القول فى العناية، ولايشكّ أنه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه أن العلل العالية لايجوز أن تكون تعمل

١ـ البحث عن العناية وبيان كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي ينتج انّ الخير مقضي بالذات، والشرّ مقضيّ بالعرض. وبذلك تدفع شبهة الثنوية الذين لانصيب لهم في التوحيد حيث ذهبوا إلى القول بالمبدءين: احدهما يزدان فاعل الخيرات، وثانيهما اهر من فاعل الشرور. واستدلوا على ذلك بأنّا كما نجد في العالم خيرات كذلك نجد شروراً كالقحط والغلاء ونقص الأثمار والعيوب المشوهة والأمراض والأوجاع وغيرها، ولاشكّ انّها كائنة فى سلسلة الممكنات والممكن لابدّ له من وجود علة موجبة، ومحال ان تكون علة الشرور فاعل الخيرات لأن فاعل الخيرات خير محض ولايصدر منه إلّا خير محض، والعقل لايجوّز صدور ضدين من فاعل واحد كما أنّ النور لايكون منشا الظلمة، ولا العلم مبدأ الجهل، ولا القدرة مبدأ العجز، فلابدّ من وجود المبدءين.
واجاب الحكماء عن تلك الشبهة: اولاً بانّ الشرور اعدام والعدم لايحتاج إلى وجود علة مستقلّة موجدة أخرى، لانّ علة الوجود وجود وعلة العدم عدم، هذا على مشرب افلاطون الإلهي، وقد بدأ به الشيخ في هذا الفصل. وثانياً، إنّ تلك الشرور وإن كانت ←

→

موجودة ولكن لمّا كانت كثيرة الخير طفيفة الشر لايليق بالحكيم إهمالها، هذا على مذهب ارسطو، والشيخ تعرّض لمذهبه بعد بيان مشرب افلاطون حيث يقول في أواخر الفصل: «بل نقول: إنّ الأمور في الوهم ...» فعلى ايّ وجه لاحاجة إلى مبدإ موجود آخر للشرور.

وفي شرح الديوان المنسوب إلى اميرالمؤمنين عليه السلام للميبدي بالفارسية: «حكما گويند هر چه موجود است يا خير محض است، يا خير او غالب است بر شرّ او. و ترك خير كثير براى شرّ قليل، شر كثير است. گاه باشد كه انگشت مار گزيده بايد بريد تا باقىِ اعضاء سالم بماند و در اين صورت سلامت مراد است و مرضى، و قطع انگشت مراد است و غيرمرضى. و اگر گوييم شرّ قليل براى خير كثير خير كثير است هم راست باشد.

در طريقت هرچه پيش سالك آيد خير اوست

بر صراط مستقيم اى دل كسى گمراه نيست

و تحقيق مقام آنكه خداى حكيم است پس مى داند كه احسن نظام و اصلح اوضاع در آفريدن عالم چيست و قدير است پس مى تواند كه بر طبق علم خود عالم را خلق كند و فياض مطلق است و هيچ بخل در او نيست پس آنچه داند و تواند به فعل آورد، اكنون ميسر نيست كه هر جزء از اجزاى عالم در حدّ ذات خود بر احسن اوضاع باشد و ملاحظه كل انسب است از ملاحظه جزء، بنابراين كل به احسن اوضاع مخلوق شده و نزد ايشان قضاء و عنايت علم حق است به احسن اوضاع كل، و اگر چنين نمايد كه وضع جزوى از اجزاء بهتر از آنكه هست مى تواند بود نه محل مناقشه است. و خواجه نصيرالدين گويد:

بر حق حكمى كه ملك را شايد نيست

حكمى كه ز حكم او فزون آيد نيست

هر چيز كه هست آنچنان مى بايد

آن چيز كه آنچنان نمى بايد نيست

معمار كه طرح خانه مى كند شايد كه بعض اجزاء را بهتر از آنكه هست طرح تواند اما طرح كل مقتضى آن باشد كه جز بر آن طرح واقع نشود كه هست.

←

ما تعمل لأجلنا، أو تكون بالجملة يهمّها شيء، ويدعوها داع ويعرض لها إيثار. ولا لك سبيل إلى أن تنكّر الآثار العجيبة فى تكوّن العالم وأجزاء السماويات، وأجزاء الحيوان والنبات، مما لا يصدر ذلك اتفاقا، بل يقتضى تدبيرا ما، فيجب أن يعلم أن العناية هى كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود فى نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضيا به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ فى الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الأبلغ الذى يعقله فيضانا على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية.

واعلم أن الشر يقال[1] على وجوه: فيقال شر لمثل النقص الذى هو الجهل والضعف والتشويه فى الخلقة؛ ويقال شر لما هو مثل الألم والغم الذى يكون هناك إدراك ما بسبب لا فقد سبب فقط. فإن السبب المنافى للخير المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان مباينا لا يدركه المضرور، كالسحاب إذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس، فإن كان هذا

→

احمقى ديد كافرى قتّال   كرد از خير او زبير سؤال
گفت هست اندر آن دو چيز نهان   كه نبى و ولى ندارد آن
قاتلش غازى است در ره دين   باز مقتول او شهيد گزين
نظر پاك اين چنين بيند   نازنين جمله نازنين بيند».

انتهى ما أردنا من نقل كلام الميبدي.

وبعضه لايخلو من دغدغة لكونه خطابياً إقناعياً. وقوله: «نزد ايشان قضا و عنايت علم حق است» هو كما في شرح المواقف: «القضاء عند الفلاسفة عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية».

١ـ راجع الأسفار، ج٣، ص ١١٤.

المحتاج درّاكاً أدرك بانه غير منتفع به ولم يدرك من حيث يدرك ذلك أن السحاب قد حال، بل من حيث هو مبصر، وليس هو من حيث هو مبصَر متاذيا بذلك، متضرراً أو منتقصاً بل من حيث هو شىء آخر، وربما كان مواصلا يدركه مدرك عدم السلامة كمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزّقة، فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة فى نفس ذلك العضو يدرك المؤذى الحار أيضا، فيكون قد اجتمع هناك إدراكان: إدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأشياء العدمية، وإدراك على ما نحو سلف من إدراكنا الأمور الوجودية، وهذا المدرَك الوجودى ليس شرا فى نفسه بل شراً بالقياس إلى هذا الشىء. وأما عدم كماله وسلامته فليس شرا بالقياس إليه فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا، بل وليس نفس وجوده إلّا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا، فإن العمى لايجوز إلّا أن يكون فى العين، ومن حيث هو فى العين لايجوز أن يكون إلّا شرا، وليس له جهة أخرى حتى يكون بها غير شر. وأما الحرارة مثلا إذا صارت شرا بالقياس إلى المتألم بها، فلها جهة أخرى تكون بها غير شر، فالشر بالذات هو العدم ولاكل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشىء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، والشر بالعرض هو المُعْدِم، أو الحابس للكمال عن مستحقه، ولا خبر عن عدم مطلق إلّا عن لفظه، فليس هو بشر حاصل، ولو كان له حصول ما لكان الشر العام. فكل شىء وجوده على كماله الأقصى، وليس فيه ما بالقوة فلايلحقه شر، وإنما الشر يلحق ما فى طباعه ما بالقوة، وذلك لأجل المادة.

والشر يلحق المادة لأمرٍ أول يعرض لها فى نفسها، ولأمرٍ طارئٍ من بعدُ. فاما الأمر الذى فى نفسها فان يكون قد عرض لمادة ما فى أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجة فتمكن منها هيئة من الهيئات تلك الهيئة تمانع استعدادها

الخاص للكمال الذى منيت بشر يوازيه، مثل المادة التى يتكون منها إنسان أو فرس، إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أردأ مزاجاً وأعصى جوهراً، فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم، فتشوّهت الخلقة ولم يوجد المحتاج إليه من كمال المزاج والبنية، لا لأن الفاعل حَرَم، بل لأن المنفعل لم يقبل. وأما الأمر الطارئ من خارج فأحد شيئين: إما مانع وحائل ومُبْعِدٌ للمكمل، وإما مضاد واصلٌ ممحق للكمال.

مثال الأول وقوع سحب كثيرة وتراكمها، وإظلال جبالٍ شاهقة تمنع تأثير الشمس فى الثمار على الكمال.

ومثال الثانى جَسّ البرد للنبات المصيب لكماله فى وقته، حتى يفسد الاستعداد الخاص ومايتبعه. وجميع سبب الشر أنما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود كما علمت.

ثم الشر أنما يصيب أشخاصاً وفى أوقات. والأنواع محفوظة، وليس الشر الحقيقى يعم أكثر الأشخاص، إلّا نوعاً من الشر.

واعلم أن الشر الذى هو بمعنى العدم[1] إما أن يكون شرا بحسب أمر واجب[2] أو نافع[3] قريب من الواجب، وإما أن لايكون شرا بحسب ذلك بل شراً بحسب الأمر[4] الذى هو ممكن فى الأقل. ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التى بعد الكمالات الثانية، ولامقتضى له من طباع

١ـ زوال الحياة والبصر مثلاً.

٢ـ كالحياة.

٣ـ كالبصر.

٤ـ كعلم الهندسة للإنسان المستعدّله.

الممكن هو فيه[١]. وهذا القسم غير الذى نحن فيه، وهو الذى استثنيناه[٢]، هذا. وليس هو شراً بحسب النوع[٣]، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع[٤] كالجهل بالفلسفة أو بالهندسة أو غير ذلك، فإن ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناسٍ، بل هو شر بحسب كمالٍ لاصلاح فى أن يعم[٥]، وستعرف أنه إنما يكون بالحقيقة شراً إذا اقتضاه شخص إنسانٍ أو شخصٌ نفسُهُ، وإنما يقتضيه الشخص لا لأنه إنسان أو نفس، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق إليه، واستعد لذلك الاستعداد كما سنشرح لك بعدُ. وأما قبل ذلك[٦] فليس مما ينبعث الشئ إليه فى بقاء طبيعة النوع انبعاثه إلى الكمالات الثانية التى تتلو الكمال الأول، فإذا لم يكن كان عدماً فى أمر مّا مقتضىً كان فى الطباع[٧].

فالشر فى أشخاص الموجودات قليل، ومع ذلك فإن وجود الشر فى الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، فإن هذه العناصر لولم تكن

١ـ حتى يتخلّف الاقتضاء عن طبع نوعه.

٢ـ يعني بذلك قوله آنفاً: «إلا نوعاً من الشر».

٣ـ «هذا وليس هو شراً بحسب النوع» جملة واحدة، كلمة «هذا» مبتدأ وبعدها خبرها، وهذا إشارة إلى نوع المستثنى.

٤ـ كالبصر وغيره.

٥ـ ذلك الكمال.

٦ـ أي قبل ذلك الشوق والاستعداد.

٧ـ قوله: «فإذا لم يكن كان عدماً في أمرٍ ما مقتضى كان في طباعه» العبارة متفرّعة على قوله: «فليس ممّا ينبعث» واسم لم يكن، ضمير مستتر راجع إلى «ما» في «ممّا ينبعث» وكلمة «مقتضى» على هيئة اسم مفعول، أي ليس العلم المذكور من الكمالات الثانية حتى إذا لم يكن في أمر ما أي شخص ما كان عدمه مقتضى الطباع.

بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، ولولم تكن النار منها بحيث إذا تأدت بها المصادمات الواقعة فى مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقاة رداء رجل شريف وجب احتراقه، لم تكن النار منتفعاً بها النفع العام، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن فى هذه الأشياء أنما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه، فإفاضة الخير لاتوجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر، فيكون تركه شرا من ذلك الشر، لأن عدم مايمكن فى طباع المادة وجوده إذا كان عدمان شر من عدم واحد، ولهذا[1] مايؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط أن يسلم منها حيا على الموت بلا ألم. فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شراً فوق هذا الشر الكائن بإيجاده.

فكان[2] فى مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب فى نظام الخير أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجودا مجوزا مايقع معه من الشر ضرورة، فوجب أن يفيض وجوده.

فإن قال قائل: فقد كان جائزاً أن يوجد المدبر الأول خيرا محضا مبرأً عن الشر.

فنقول: هذا لم يكن جائزاً فى مثل هذا النمط من الوجود، وإن كان جائزا فى الوجود المطلق على أنه ضرب من الوجود المطلق مبرأ، ليس هذا الضرب، وذلك مما قد فاض عن المدبّر الأول، ووجد فى الأمور العقلية والنفسية والسماوية، وبقى هذا النمط فى الإمكان ولم يكن ترك إيجاده

١ـ «لهذا ما» كلمة واحدة يعنى: از اين جهت عاقل برمى گزيند يؤثر اى يختار.

٢ـ نتيجة البحث.

لأجل ما قد يخالطه من الشر الذى إذا لم يكن مبدؤه موجوداً أصلا ، وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من أن يكون هو فكونه خير الشرين ، ولكان أيضاً يجب أن لاتوجد الأسباب الخيرية التى هى قبل هذه الأسباب التى تؤدى إلى الشر بالعرض ، فإن وجود تلك مستتبع لوجود هذه ؛ فكان فيه أعظم خلل فى نظام الخير الكلى بل وإن لم نلتفت إلى ذلك وقصرنا التفاتنا إلى ما ينقسم إليه الإمكان فى الوجود من أصناف الموجودات المختلفة فى أحوالها ، فكان الوجود المبرأ من الشر قد حصل ، وبقى نمط من الوجود إنما يكون على هذه السبيل ، و[1] لاكونُه أعظمُ شراً من كونه ، فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذى هو أصوب ، وعلى النمط الذى قيل .

بل نقول من رأس : إن الشر يقال على وجوده : فيقال شر للأفعال المذمومة ، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق ، ويقال شر للآلام والغموم ومايشبهها ، ويقال شر لنقصان كل شىء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له . فكان الآلام والغموم وإن كانت معانيها وجودية ليست أعداماً ، فإنها تتبع الاعدام والنقصان ، والشر الذى فى الأفعال هو أيضاً أنما هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك إليه مثل الظلم ، أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب فى السياسة المدنية كالزنا ، وكذلك الأخلاق أنما هى شرور بسبب صدور هذه[2] عنها وهى مقارنة لإعدام النفس كمالات يجب أن تكون لها ، ولانجد شيئاً مما يقال له شر من الأفعال إلاّ وهو كمال بالقياس

١ـ الواو حالية والقضية معدولة الموضوع .

٢ـ اي الأفعال .

إلى سببه الفاعل له، وعسى أنما هو شر بالقياس إلى السبب القابل له، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله فى تلك المادة التى هو أولى بها من هذا الفعل، فالظلم يصدر مثلا عن قوة طلّابة للغلبة وهى الغضبية مثلا، والغلبة هى كمالها، ولذلك خلقت من حيث هى غضبية، يعنى أنها خلقت لتكون متوجهة إلى الغلبة وتطلبها وتفرح بها، فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها، وإن ضعفت عنه، فهو بالقياس إليها شر لها، وإنما هى شر للمظلوم، أو للنفس النطقية التى كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها، فإن عجزت عنه كان شرا لها، وكذلك السبب فى الفاعل للآلام والاحزان كالنار إذا أحرقت مثلا فإن الإحراق كمال للنار، لكنه شر بالقياس إلى من سلب سلامته بذلك، لفقدانه ما فقد.

وأما الشر الذى سببه النقصان وقصور يقع فى الجبلة وليس لأنّ فاعلا فعله، بل لأن الفاعل لم يفعله، فليس ذلك بالحقيقة خيراً بالقياس إلى شىء.

وأما الشرور التى تتصل بأشياء هى خيرات فإنما هى من سببين: سبب من جهة المادة أنها قابلة للصورة والعدم، وسبب من جهة الفاعل، فإنه لما وجب أن يكون عنه الماديات، وكان مستحيلا أن يكون للمادة وجود الوجود الذى يغنى عن المادة ويفعل فعل المادة إلّا أن يكون قابلا للصورة والعدم، وكان مستحيلا أن لايكون قابلا للمتقابلات، وكان مستحيلا أن تكون للقوى الفعالة أفعال مضادة لأفعال أخرى قد حصل وجودها وهى لاتفعل فعلها، فإنه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار وهى لاتحرق، ثم كان الكل أنما كان يتم بأن يكون فيه محترق ومتسخن، وأن يكون فيه مُحرِق مُسخِّن لم يكن بدّ من أن يكون الغرض النافع فى وجود هذين يستتبع

آفات تعرض من الإحراق والاحتراق، كمثل إحراق النار عضو إنسان ناسك، لكنّ الأمر الأكثرى هو حصول الخير المقصود فى الطبيعة والأمر الدائم أيضاً.

أما الأكثرى فإن أكثر أشخاص الأنواع فى كنف السلامة من الاحتراق، وأما الدائم فلأن أنواعاً كثيرة لاتستحفظ على الدوام إلّا بوجود مثل النار على أن تكون محرقة، وفى الأقل ما يصدر عن النيران الآفات التى تصدر عنها، وكذلك فى سائر تلك الأسباب المشابهة لذلك، فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرية أقلية، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذى يصح أن يقال: إن اللّه تعالى يريد الأشياء، وأريد الشر أيضاً على الوجه الذى بالعرض، إذ علم أنه يكون ضرورة فلم يعبأ به، فالخير مقضّى بالذات والشر مقضّى بالعرض وكل بقدر. وكذلك فإن المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور وتقصر عنها الكمالات فى أمور، لكنها يتم لها ما لانسبة له كثرة[1] إلى ما يقصر عنها، فإذا كان كذلك فليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الفايقة الدائمة والأكثرية لأجل شرور فى أمور شخصية غير دائمة.

بل نقول[2]: إن الأمور فى الوهم إما أمور إذا توهمت موجودة يمتنع أن تكون إلّا شرا على الإطلاق، وإما أمور وجودها أن يكون خيرا ويمتنع أن تكون شرورا وناقصة، وإما أمور تغلب فيها الخيرية إذا وجدت وجودها ولايمكن غير ذلك لطباعها، وإما أمور تغلب فيها الشرية، وإما أمور

١ـأي بحسب الكثرة، وفي بعض النسخ: «كثيراً».

٢ـهذا بيان مذهب ارسطو كما أشرنا إليه من قبل من انّ الأمور في بادئ الوهم خمسة اقسام: إما أمور وجودها إذا توهّمت ... .

متساوية الحالين.

فأما مالا شرية فيه، فقد وجد فى الطباع، وأما ما كله شر أو الغالب أو المساوى أيضاً، فلم يوجد. وأما الذى الغالب فى وجوده الخير فالأحرى به أن يوجد، إذا كان الأغلب فيه أنه خير.

فإن قيل: فلم لم تمنع الشرية عنه أصلا، حتى كان يكون كله خيراً، فيقال حينئذ لم يكن هى هى إذقلنا إن وجودها الوجود الذى يستحيل أن يكون، بحيث لايعرض عنها شر فإذا صيرت بحيث لايعرض عنها شر فلايكون وجودها الوجود الذى لها بل يكون وجود أشياء أخرى وجدت وهى غيرها وهى حاصلة. أعنى ما خلق بحيث لايلزمه شر لزوماً أولياً. ومثال هذا: أن النار إذا كان وجودها أن تكون محرقة، وكان وجود المحرق هو أنه إذا مس ثوب الفقير أحرقه، وكان وجود ثوب الفقير أنه قابل للاحتراق وكان وجود كل واحد منهما أن تعرض له حركات شتّى ، وكان وجود الحركات الشتى فى الأشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء، وكان وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجودا يلزمه الفعل والانفعال؛ فإن لم تكن الثوانى لم تكن الأوائل، فالكل أنما رتّبت فيه القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية بحيث تؤدى إلى النظام الكلى مع استحالة أن تكون هى على ما هى عليه ولا تؤدّى إلى شرور.

فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن تحدث فى نفس ما صورة اعتقاد ردىّ أو كفر أو شر آخر فى نفس أو بدن، بحيث لولم يكن كذلك لم يكن النظام الكلى يثبت، فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التى تعرض بالضرورة. وقيل: خلقت هؤلاء للنار ولا أبالى، وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالى، وقيل: كل مُيَسَّرٌ لما خلق له.

فإن قال قائل: ليس الشر شيئا نادرا أو اقليا، بل هو أكثرى، فليس هو كذلك بل الشر كثير وليس باكثرى، وفرق بين الكثير والأكثرى، فإن ههنا أمورا كثيرة هى كثيرة وليست بأكثرية كالأمراض، فإنها كثيرة وليست أكثرية. وإذا تأملت هذا الصنف الذى نحن فى ذكره من الشر وجدته أقل من الخير الذى يقابله، ويوجد فى مادته فضلا عنه بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية. نعم الشرور التى هى نقصانات للكمالات الثالثة فهى أكثرية، لكنها ليست من الشرور التى كلامنا فيها، وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسيّة، ومثل فوت الجمال الرائع وغير ذلك مما لايضر فى الكمالات الأولى، ولا فى الكمالات التى تليها مما يظهر منفعتها، وهذه الشرور ليست بفعل فاعل، بل لأن لايفعل الفاعل لأجل أن القابل ليس مستعدا أو ليس يتحرك إلى القبول، وهذه الشرور هى أعدام خيرات من باب الفضل والزيادة.

الفصل الثامن من المقالة التاسعة

فـــى المعـــاد

وبالحرى أن نحقق ههنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارقت أبدانها[١]، وأنها إلى أية حال ستصير، فنقول: يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولاسبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث[٢]، وخيرات البدن وشروره معلومة لاتحتاج إلى

١ـاي ابدانها العنصرية لا الأُخروية، لأنّ النفس لها ابدان كثيرة طولية والتفاوت بينهما بالكمال والنقص، ومفارقتها عن أبدانها مطلقاً لاتساعدها شواهد البرهان. منها انّ النفس مظهر وآية عظمىٰ لبارئها، والبارئ جلت عظمته لايخلو عن مظاهره ومجاليه، لأنّ الربّ المطلق بلامظاهر لايصحّ عقلاً التفوّه به، وكذا العقول والنفوس قاطبة، إلّا انّ المؤيد بتأييداته تعالى يفرق بين التعلق التدبيري التكميلي وبين التعلق التدبيري الاستكمالي، وقد اشرنا في هذه الجمل إلى كنوز رموز يغتنمها من أخذت الفطانة بيده.

واما البدن في قوله الآتي: «وهو الذي للبدن عند البعث» فهو البدن الأخروي والظرف ناصّ عليه، ولذا قال صدر المتألهين في شرح الهداية الأثيرية ص ٣٧٦ ناظراً إلى قول الشيخ هذا ومفسّراً إياه: «إنّ المعاد على ضربين: ضرب لايفي بوضعه وكنهه إلّا الوحي والشريعة وهو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخرة وخيراته وشروره ...».

٢ـالظرف اعني «عند البعث» نصّ على انّ المراد من البدن هذا هو البدن الأُخروي. وغرض الشيخ العظيم من قوله: «وخيرات البدن ...» بيان كون الجزاء وفاقاً للعمل، وسرّ ذلك ←

أن تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبيّنا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلّم حال السعادة والشقاوة التى

→

الوفاق حيث قال عزّ من قائل : «جزاءً وفاقاً» خارج عن طوق افكارنا ، كما انّ تفرّع الاثمار على اشجارها غير معلوم لنا ، وانّى لنا ان ندرك كيفية اثمار هذه الشجرة هذه الثمرة ، وتلك الشجرة تلك الثمرة ، وانّى لنا ان نصل إلى كيفية بروز عنقود العنب من الكرم مثلاً ، وإن كنا نعلم انّ الجزاء في طول العمل ومتفرع عليه ، بل الجزاء نفس العمل ، ولكن الشريعة المحمدية بنيّت ذلك الوفاق على التفصيل وبسطته حيث لامزيد عليه . ولايخفى عليك انّ الشيخ تكلّم في المقام بكلام رصين وعميق بعيد الغور ، وقد تخلّص عن اقاويل من لم يكن لهم حظٌّ من أسرار الشريعة إلاّ مباحث الألفاظ ومفاهيمها الظاهرة .

واعلم انّ صدر المتالهين قدس سره في معاد شرحه على الهداية الأثيرية ناظر إلى بيان مراد الشيخ في هذا المقام من الشفاء حيث قال ص ٣٧٦ : «وممّا يجب ان يعلم قبل الخوض في تلك المقاصد انّ المعاد على ضربين : ضرب لايفي بوصفه وكنهه إلاّ الوحي والشريعة وهو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخرة ، وخيراته وشروره والعقل لاينكره ، وضرب يمكن تصحيحه من جهة النظر والقياس والشرع لاينكره بل ربّما يشير إليه إشارات مقنعة وعبارات مشبعة ... » .

واعلم انّ مفاد الجسم في عبارات هؤلاء الأعاظم بمعنى تحقق الشيء وتقرّره وتاصّله ، لابمعناه العنصري وذلك كتجسم الأعمال المعبّر عنه بتجسد الأعمال ايضاً وتجسّم الأعراض ايضاً . وذلك الجسم وهذا التجسم غير مأثور عن القرآن والحديث ، بل تعبير مستفاد منهما عبر عن ذلك التحقق والتحصل في الآخرة بالجسم والتجسم .

ثم يأتي قول الشيخ في هذا الفصل في «انّ الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية ... » .

وقال صدر المتالهين في معاد «شرحه على الهداية» ص ٣٧٧ : «وللشيخ الرئيس إشارة خفية في آخر إلهيات الشفاء إلى وجه صحة المعاد الجسماني بقوله : إن الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية ... » .

وهذا المعاد الجسماني هو على النحو الذي يصرّ المولى صدر الدين في الأسفار بعد تمهيد أحد عشر اصلاً على إثباته ، وقد بسطنا الكلام في ذلك في سائر مسفوراتنا .

بحسب البدن.

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس وإن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصوّرها الآن لما نوضح من العلل.

والحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لايلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها، ولايسعظمونها فى جنبة هذه السعادة التى هى مقاربة الحق الأول، وعلى[١] ما سنصفها عن قريب، فلنعرّف حال هذه السعادة، والشقاوة المضادة لها فإن البدنية مفروغ منها فى الشرع.

فنقول: يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذةً وخيراً يخصها وأذىً وشراً يخصها؛ مثاله أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة، ولذة الغضب الظفر، ولذة الوهم الرجاء، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية.

وأذى كلّ واحد منها ما يضاده وتشترك كلها نوعا من الشركة فى أن الشعور بموافقتها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة بها، وموافق[٢] كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال هو بالقياس إليه كمال بالفعل، فهذا أصل.

وأيضا فإن هذه القوى وإن اشتركت فى هذه المعانى فإن مراتبها

١ـاي وهي على ما سنصفها، عطف على مقاربة الحق.

٢ـعطف على الشعور، اي تشترك كلّها في انّ موافق كلّ واحدة. ثم نسخ الشفاء كلّها موافقة لما في المتن، ولكن عبارة «النجاة» هكذا: «والموافق لكلّ واحد ...» وهي انسب بالسياق حيث إنّ كلمتي الشعور والموافق كليهما معرفتان بحرف التعريف.

فى الحقيقة مختلفة، فالذى كماله أفضل وأتم، والذى كماله أكثر، والذى كماله أدوم، والذى كماله أوصل إليه وأحصل له، والذى هو فى نفسه أكمل فعلا وأفضل، والذى هو فى نفسه أشد إدراكا؛ فاللذة التى له هى أبلغ وأو فى لامحالة[1]، وهذا أصل.

وأيضا فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل فى كمال ما بحيث يعلم أنه كائن ولذيذ ولاتتصور كيفيته ولايشعر بالتذاذه مالم يحصل، ومالم يشعر به لم يشتق إليه ولم ينزع نحوه، مثل العِنّين فإنه متحقق أن للجماع لذة[2] لكنه

١ـ «هي أبلغ وأوفر لامحالة» كما في نسختين مخطوطتين عندنا، وثلاث نسخ أُخرى مخطوطة أيضاً موافقة للمتن، وعبارة النجاة موافقة للمتن أيضاً.

٢ـ لايخفى عليك أنّ العبارة لاتخلو من إغلاق واعوجاج، والنسخ المخطوطة عندنا من إلهيات الشفاء مع أنّها تنتهي إلى ثمان كلّها مضطربة في المقام. وعبارتا الشفاء والنجاة في هذه الفصول متطابقتان. وعبارة النجاة في المقام أيضاً كذلك حتى انّ النجاة المطبوعة في مصر جاء في هامشها في المقام من قلم مصحّحها ما هذا لفظه: «هذا موضع نظر وتأمل، فالكلمة مبهمة المعنى والكلام كأنه أبتر».

أقول: وقد صححنا العبارة وحصّلنا معناها بما أفادها الشيخ أيضاً في كتابه المسمى بـ «المبدأ والمعاد» في هذا المقام، فدونك بما عبّر فيه حتى يتبيّن عبارة هذا الكتاب أعني «الشفاء»: «ومعلوم أن اللذة التي لها ـ يعني للنفس ـ والسعادة فوق لذة الحمار بالجماع والقضم ونحن لانشتهي هذه اللذة بالطبع بل بالعقل، ولانحنّ إليها ولانتصورها وإن كان البرهان والعقل يدعو إليها ومثلنا في ذلك مثل العنين فإنّه لايحنّ إلى لذّة الجماع ولايشتهيه لأنّه لم يجرّبه ولم يعرفه وإن كان الاستقراء والتواتر يعرّفه وجود ذلك ويدلّه على انّ هٰهنا للجماع لذةً، فكذلك حالنا في اللذة التي نعرف وجودها ولانتصورها» انتهى ما أردنا من نقل عبارة المبدأ والمعاد.

فقوله في «الشفاء»: «كما يشتهي» يتعلق بقوله: «ولايحنّ نحوه الاشتهاء ...»، لابقوله: «بل بشهوة أُخرى». وقوله: «وإن كان مؤدّياً في الجملة» بالدال المهملة، أي وإن كانت ←

لا يشتهيه ولا يحنّ نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به، بل بشهوة أخرى كما يشتهى من يجرب من حيث يحصل بها إدراك وإن كان مؤدّياً، فى الجمله، فإنه لا يتخيله. وكذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة، والأصم عند الألحان المنتظمة، ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهى كما للحمار فى بطنه وفرجه، وأن المبادئ الأول المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة والغبطة، وأن رب العالمين ليس له فى سلطانه وخاصيتُه البهاء الذى له وقوته الغير المتناهية أمرٌ فى غاية الفضيلة والشرف والطيب نُجِلّه عن أن نسميه لذةً، وللحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة، كلا بل أى نسبة تكون

←

الشهوة الأخرى مؤدّية إيّاه في الجملة لذة الوقاع، وإنّما ذكّر الفعل وخبره لأنّ المراد بالشهوة الأخرى هو الشهوة المستفادة من الدليل والبرهان كما قال في المبدأ والمعاد: بل بالعقل، وقال ايضاً: «وإن كان البرهان والعقل يدعو إليه، وقال ايضاً: وإن كان الاستقراء والتواتر يعرفه وجود ذلك ويدلّه ...». والغرض انّ الشهوة الأخرى اي الدليل وإن كان مؤدياً إياه في الجملة لذة الجماع ولكنه تادية برهان لا تادية وجدان.

وقوله: «فإنه لا يتخيله» دليل لقوله: «لكنه لا يشتهيه ولا يحنّ نحوه ...» يعنى انّ العنين لكونه لا يتخيل الجماع لا يشتهيه ولا يحنّ نحو ذلك النحو من الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين بالجماع.

قوله: «الاشتهاء والحنين» كل واحد منهما منصوب على المفعولية المطلقة.

وقوله: «من يجرّب» من التجربة، والعبارة المصحّحة هكذا: «ولم ينزع نحوه مثل العنين فإنّه متحقّق انّ للجماع لذّة لكنه لا يشتهيه ولا يحنّ نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل بشهوة أخرى، كما يشتهي من يجرّب من حيث يحصل بها إدراك، وإن كان مؤدّياً في الجملة، فانه لا يتخيله».

وإن شئت قلت: لكنه لا يشتهيه ولا يحنّ نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به كما يشتهي من يجرّب من حيث يحصل بها إدراك، فإنّه لا يتخيله، بل بشهوة أخرى وإن كان مؤدّياً في الجملة.

لما للعالية إلى هذه الخسيسة ، ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس[١] ، فحالنا عنده كحال الأصم الذى لم يسمع قط ، فى عدم تخيل اللذة اللحنية[٢] وهو متيقن لطيبها ، وهذا أصل .

وأيضا فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده عليه مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات ، وربما لم تكن كراهية ، ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة أو اللذة فلايشعر بهما ولايستلذهما[٣] ، وهذا أصل .

وأيضا فإنه قد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولاتحسّ به ولاتنفر عنه حتى إذا زال العائق ورجعت إلى غريزتها تأذت به مثل الممرور فربما لايحس بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه ويستنقى أعضاءه ، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له ، وكذلك قد يكون الحيوان[٤] غير مشته للغذاء ألبتة ،

١ـ المراد بالقياس هو المنطقي ، اي بالدليل والبرهان ، والمراد بالاستشعار هو العلم الشهودي الذي هو فوق طور العقل النظري المبتني على ترتيب المقدمتين الصغرى والكبرى ، والعلم الشهودي يعبّر في الصحف العرفانية بالذوق ، والذوق هو الاعتلاء من حضيض الإدراك المفهومي إلى أوج مقام النيل الشهودي الاسمى بحيث يتحقق العارف بحقيقة الاسم ، وقد بسطنا الكلام في ذلك في تعليقاتنا على تمهيد القواعد ، وعلى شرح القيصري على فصوص الحكم .

٢ـ بيان وجه الشبه اي حالنا كحال الأصمّ في ذلك ، والعبارة في النجاة هكذا : «في عمره ، ولاتخيّل اللذة ... » .

٣ـ جميع نسخ الشفاء التي عندنا بإفراد ضمير المؤنث في «فلايشعر بها ولايستلذّها» ولكن نسخة النجاة بالتثنية .

٤ـ كما في أكثر النسخ المخطوطة من الشفاء ، وفي نسخة : «ولذلك قد يكون» باللام .

بل كارها له، وهو أوفق شيء له ويبقى عليه مدة طويلة، فإذا زال العائق عاد إلى واجبه فى طبعه، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لايصبر عنه ويهلك عند فقدانه، وقد يحصل سبب الألم العظيم مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير إلّا أن الحس مأوف فلايتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس حينئذ بالألم العظيم.

فإذا تقررت هذه الأصول فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذى نؤمّه فنقول: إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفائض فى الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم كذلك حتى تستوفى[1] فى نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة فى سلكه وصائرة من جوهره، واذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التى للقوى الأخرى وجد فى المرتبة التى بحيث يقبح معها أن يقال: إنه أفضل وأتم منها بل لانسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة وسائر مايتم به إلذاذ المدركات[2] مما ذكرناه. وأما الدوام فكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد. وأما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سارٍ فى جوهر قابلة حتى يكون كأنّه هو بلا انفصال؛ إذ العقل والعاقل والمعقول

١ـاي ثمّ تستمرّ كذلك، بل في النجاة: «ثم تستمرّ كذلك».

٢ـالتذاذ المدركات، خ.ل. وعبارة النجاة: «وسائر مايتفاوت به لذائذ المدركات».

واحد أو قريب من الواحد، وأما أن المدرك فى نفسه أكمل فامر لايخفى، وأما أنه أشد إدراكا فامر أيضا تعرفه بادنى تأملٍ وتذكرٍ منك لما سلف بيانه، فإن النفس النطقية أكثر عددَ مدركات، وأشد تقصّياً للمدرَك واشد تجريداً له عن الزوائد الغير الداخلة فى معناه إلّا بالعرض ولها الخوض فى باطن المدرك وظاهره، بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك أو كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية، ولكنا فى عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا فى الرذائل لانُحِسُّ بتلك اللذة إذا حصل عندنا شيء من أسبابها كما أومانا إليه فى بعض ما قدمناه من الأصول ولذلك لانطلبها ولانحن إليها اللهم إلّا أن نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتهما عن أعناقنا، وطالعنا شيئا من تلك اللذة، فحينئذ ربما تخيلنا منهما خيالا طفيفا ضعيفا، وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفسية ونسبة التذاذنا هذا إلى التذاذنا ذلك، نسبة الالتذاذ الحسى بتنشّق روايح المذاقات اللذيذة إلى الالتذاذ بتطعّمها، بل أبعد من ذلك بُعدا غير محدود.

وأنت تعلم إذا تأملت عويصا يهمّك وعرضت عليك شهوة وخيّرت بين الظفرين، استخففت بالشهوة إن كنت كريم النفس؛ والأنفس العامية أيضا فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تَعْيير أو سوء قالة. وهذه كلها أحوال عقلية بعضها واضداد بعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية ويصير لها على المكروهات الطبيعية ويعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على الانفس فى محقرات الأشياء فكيف فى الأمور البهية العالية؟ إلّا أن النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر، ولاتحس عمّا يلحق الأمور البهية لما قيل من المعاذير.

واما إذا انفصلنا عن البدن[١] ، وكانت النفس منّا تنبّهت فى البدن لكمالها الذى هو معشوقها ولم تُحصِّله ، وهى بالطبع نازعة إليه إذ عقلت بالفعل انه موجود . إلّا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها ومعشوقها كما يُنسى المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل وكما تُنسى الامراض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ، وتُميل بالشهوة من المريض إلى المكروهات فى الحقيقة عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التى أوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها ، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التى لايعد لهما تفريق النار للاتصال وتبديل الزمهرير للمزاج ، فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدِر الذى أومأنا إليه فيما سلف ، أى الذى عمل فيه نار أو زمهرير ، فمنعت المادة اللابسة وجه الحس عن الشعور به فلم يتأذ ، ثم عرض ان زال العايق فشعر بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذى لها ان تبلغه ، كان مثلها مثل الخدر الذى أذيق الطعم الألذ وعُرِض للحالة الأشهى وكان لايشعر به ، فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لامن جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه ، بل لذة تشاكل الحال الطيبة التى هى للجواهر الحية المحضة ، وهى أجل من كل لذة وأشرف .

فهذه هى السعادة وتلك هى الشقاوة ، وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية التشوق إلى كمالها

١ـ جواب «اما» و «إذا» كليهما قوله الآتي : «عرض لها حينئذٍ ...» ، والنسخ المخطوطة التي عندنا كلّها متفقة في هذه العبارة ، وإن كان الصواب ان يقال : فعرض لها حينئذٍ ... » بالفاء لمكان «اما» .

وذلك عندما يبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول، ولا أيضا فى سائر القوى، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها أنما يحدث بعد أسباب.

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة، فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق؛ لأن هذا الشوق أنما يحدث حدوثا وينطبع فى جوهر النفس إذا برهن للقوة النفسانية أن ههنا أمورا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت. وأما قبل ذلك فلايكون، لأن هذا الشوق يتبع رأيا؛ إذ كل شوق يتبع رأيا، وليس هذا الرأى للنفس رأيا أوليا بل رأيا مكتسبا.

فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى، لزم النفس ضرورة هذا الشوق؛ وإذا فارقت ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال التام وقعت فى هذا النوع من الشقاء الأبدى؛ لأن أوائل الملكة العلمية أنما كانت تكتسب بالبدن لاغير وقدفات، وهؤلاء إما مقصرون عن السعى فى كسب الكمال الإنسى، وإما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية، والجاحدون أسوأ حالا لما اكتسبوا من هيآت مضادة للكمال.

وأما أنه كم ينبغى أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذى فى مثله تقع هذه الشقاوة، وفى تعدّيه وجوازه ترجى هذه السعادة، فليس يمكننى أن أنصّ عليه نصاً إلّا بالتقريب. وأظن أن ذلك أن تتصور نفس الإنسان المبادئ المفارقة تصورا حقيقيا، وتصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عندها بالبرهان وتعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لاتتناهى، وتتقرر عندها هيئة الكل ونسب أجزاء بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى

الموجودات الواقعة فى ترتيبه، وتتصور العناية وكيفيتها.

وتتحقق أن الذات المتقدمة للكل أى وجود يخصها، وأية وحدة تخصّها، وأنها كيف تعرف حتى لايلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه، وكيف ترتيب نسبة الموجودات إليها.

ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا، وكانه ليس يتبرّأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلّا أن يكون أكّد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك فصدّه عن الالتفات إلى ما خلفه جملة.

ونقول ايضا: إن هذه السعادة الحقيقية لاتتم إلّا بإصلاح الجزء العملى من النفس، ولتقدم لذلك مقدمة، وكأنّا قد ذكرناها فيما سلف، فنقول: إن الخلق هو ملكة يصدر بها من النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية، وقدامر فى كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لا بأن تفعل أفعال التوسط دون أن تحصل ملكة التوسط، بل أن تحصل ملكة التوسط، وملكة التوسط كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا، أما القوى الحيوانية فبأن تحصل فيها هيئة الإذعان، وأما للقوة الناطقة فبأن تحصل فيها هيئة الاستعلاء واللا انفعال، كما[1] أن ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا، ولكن بعكس هذه النسبة[2].

ومعلوم أن الإفراط والتفريط هما مقتضيا القوى الحيوانية، وإذا قويت القوى

١ـناظر إلى قوله: «كانّها موجودة» اي ملكة التوسط كانّها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معاً، كما ان ملكة الإفراط والتفريط ... .

٢ـيعني انّ ملكة الإفراط والتفريط للقوى الحيوانية توجب هيئة الاستعلاء واللا انفعال، وللقوة الناطقة هيئة الإذعان.

الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية حدثت فى النفس الانسانية هيئة إذعانيه وأثر انفعالى قد رسخ فى النفس الناطقة من شأنها ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف إليه.

واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه[١] عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزه، وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها إلى جهة البدن، بل عن جهته؛ فإن المتوسط يسلب عنه الطرفان دائما. ثم جوهر النفس انما كان البدن هو الذى يغمره ويلهيه، ويغفله عن الشوق الذى يخصه، وعن طلب الكمال الذى له، وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له، والشعور بألم الكمال إن قصر عنه، لا بأن النفس منطبعة فى البدن أو منغمسة فيه، ولكن العلاقة التى كانت بينهما وهو الشوق الجبلى إلى تدبيره والاشتغال بأثارة[٢] وبما يورده عليه من عوارضه، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن، فإذا فارق وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشبه من حاله وهو فيه، فبما ينقص من ذلك تزول غفلتة عن حركة الشوق الذى له إلى كماله، وبما يبقى منه معه يكون محجوبا عن الاتصال الصرف بمحل سعادته، ويحدث هناك من الحركات المتشوشة ما يعظّم أذاه.

ثم أن تلك الهيئة[٣] البدنية مضادة لجوهرها مؤذية له، وإنما كان يلهيها عنها أيضا البدن وتمام انغماسها فيه، فإذا فارقت النفس البدن احست بتلك

١ـ التنزيه من «ن ـ ز ـ ه» وقد قرء التبرئة من «ب ـ ر ـ أ».

٢ـ «اي بقية مّا كانت يورد عليه من عوارضه البدنية، وفي التنزيل الكريم: «او اثارة من علم» (الاحقاف: ٥) اي بقيّة منه، وفي طائفة من نسخ الكتاب «بآثاره ربما يورد عليه».

٣ـ البحث عن التكامل البرزخي للنفوس الناطقة الإنسانية.

المضادة العظيمة وتاذت بها اذى عظيما، لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر لازم، بل لأمر عارض غريب، والأمر العارض الغريب لايدوم ولايبقى، ويزول ويبطل مع ترك الأفعال التى كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها، فيلزم إذن أن تكون العقوبة التى بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول وتنمحى قليلا قليلا[1] حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التى تخصّها.

وأما النفوس البله التى لم تكتسب الشوق فإنها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية صارت إلى سعة من رحمة اللّه تعالى ونوع من الراحة، وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنيّة الرديّة وليس لها عندها هيئة غير ذلك ولامعنى يضاده وينافيه فتكون لامحالة ممنوة بشوقها إلى مقتضاها، فتتعذب عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق إليه، لأن آلة ذلك قد بطلت وخُلق التعلق بالبدن قد بقى.

ويشبه أيضا أن يكون ما قاله بعض[2] العلماء حقا وهو أن هذه الأنفس إن

١ـهذا الكلام مبنيّ على تكامل النفوس في البرزخ، كما هو منصوص في الشرائع الإلهية، والآيات القرانية صريحة في ذلك واحاديث اهل بيت الوحي والعصمة متظافرة فيه، إلّا انّ الاقتحام في البحث عن ذلك لائق بالبطل العلمي، لانّ التكامل البرزخي من أمّهات مسائل الحكمة المتعالية والسؤال المهم في المقام هو عن بيان نحو ذلك التكامل ولامادّة هناك، والتكامل انّما هو في عالم الطبيعة والمادة، فتبصّر و راجع النكتة ٦٣٧ من كتابنا الف نكتة ونكتة.

٢ـذلك البعض هو المعلّم الثاني ابونصر الفارابي انّما تصدّى لجواب ذلك السؤال المذكور آنفاً، وهذا الجواب هو تعلق النفوس بعد مفارقتها عن أبدانها العنصرية، بالأجرام السماوية تعلّقاً مّا، اعني نحواً من التعلق بحيث لاتصير تلك الأجسام ابداناً لها حتى يلزم التناسخ الباطل، والتعلق على عرض عريض وله مراتب لايحصر في عدد خاص فانظر إلى تعلقك بولدك في اطواره وشئوناته بحسب سنيه، فللأب تعلّق بالولد في اوان ←

كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد فى العاقبة التى تكون لامثالهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور فى انفسهم عن ذلك، فإنهم إذا فارقوا الأبدان ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التى فوقهم، لا كمال فيسعدوا تلك السعادة، ولا شوق كمال فيشقوا تلك الشقاوة، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام، ولامنع من المواد السماوية[١] عن ان تكون موضوعة لفعل نفس فيها، قالوا فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأخروية، وتكون الآلة التى يمكنها بها التخيل شيئا من الأجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها فى الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية، وتكون الأنفس الردية أيضا تشاهد العقاب بحسب ذلك المصور لهم فى الدنيا وتقاسيه[٢]، فإن الصور الخيالية ليست[٣] تضعف عن الحسية بل تزداد عليها

كونه طفلاً رضيعاً نحواً من التعلق، وفي اوان كونه مراهقاً نحواً آخر وهكذا في طول اعوامه. وايضاً الإنسان المواجه للمرآة له نحو من التعلق بها وله تعلّق آخر باموااله واحبابه وعشيرته، وكيف كان ولمّا لم يات الفارابي بدليل قاطع قال الشيخ: «يشبه ان يكون قوله حقّاً» حيث إنّه فرض ممكن ولاحجة على ردّه ايضاً، إلا انّ صاحب الأسفار اورد في كلامه دغدغة والمتاله السبزواري استصوب فرض الفارابي ببيان انحاء التعلق. فراجع الأسفار، ج٩، ص٤٢، ط٢.

١ـ المواد السماوية كأنّها موجودات برزخية بين الموجودات الطبيعية العنصرية وبين الموجودات النورية المجردة فتناسب تلك الأرواح في تعلقها بها دون حاشيتيها فتبصر.

٢ـ اي تقاسي الانفس ذلك المصوّر لهم، مقاساة: رنج چيزى كشيدن.

٣ـ قال صدر المتالهين في معاد شرح الهداية الأثيرية (ص ٣٧٧): «للشيخ الرئيس إشارة خفية في آخر إلهيات الشفاء إلى وجه صحة المعاد الجسماني بقوله: «إن الصور الخيالية ليست تضعف ...»».

تأثيرا وصفاءً كما يشاهد فى المنام، فربما كان المحلوم به أعظم شأنا فى بابه من المحسوس، على أن الأخرى أشد استقرارا[١] من الموجود فى المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل، وليست الصورة التى ترى فى المنام، بل ولا التى تحس فى اليقظة، كما علمت، إلّا المرتسمة فى النفس. إلا أن أحدهما يتبدى من باطن وينحدر إليه، والثانى يبتدئ من خارج ويرتفع إليه، فإذا ارتسم فى النفس تَمّ هناك الإدراك المشاهد، وإنما يلذ ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم فى النفس[٢] لا الموجود في الخارج[٣]، فكلما

←

أقول هذه الكلمة العليا التي أشار إليها واستفادها من كلام الشيخ أيضاً مبنية على النهج الذي سلكه في إثبات المعاد الجسماني بعد تمهيد أحد عشر أصلاً في معاد الأسفار. ونجديك جدوى تعينك على الارتقاء إلى ذروة هذا الطود الرفيع إن اخذت الفطانة بيدك وهي: أن المعراج الجسماني والمعاد الجسماني توأمان يرتضعان من ثدي واحد، متقاربان في الأحكام، كما أفاده المتاله السبزواري في تعليقاته على الأسفار، ج٩، ص٤٨ ـ ط٢ـ وكذلك المعاد الجسماني وتجسّم الأعمال يرتضعان من لبن واحد، والتحقيق والتنقيب في ذلك يطلب في رسالتنا «دروس اتحاد العاقل والمعقول» ومع ذلك لابدّ لك من شيخ يرشدك.

هيچ كس در نزد خود چيزى نشد هيچ آهن خنجر تيزى نشد

والله هو الهادي.

١ـ أقول: هكذا كانت اكثر النسخ المخطوطة عندنا وبعضها «الأخروي» مكان «الأخرى» والمعنى واحد.

ثمّ إنّ غير واحدة من نسختنا يقرأ «اسدّ» بالسين المهملة، ولا يخفى وجهه الوجيه.

٢ـ هذا كلام بعيد الغور وله شان عظيم علمي، وكذا قوله الشامخ في المدرك الذاتي والمدرك بالعرض، وقد بحث عنهما صدر المتالهين في البحث عن اتحاد العاقل بمعقوله وفي البحث عن اللذة في الجواهر والأعراض من الأسفار. ولنا في تعليقاتنا على الأسفار وفي رسالتنا في الاتحاد المذكور إشارات مجدية فيهما، وهذه المسائل من أمّهات المسائل في الحكمة

←

ارتسم فى النفس فعل فعله وإن لم يكن يسـبب من خارج ، فإن السبب الذاتى هو هذا المرتسم ، والخارج هو سبب بالعرض أو سبب السبب .

فـهـذه هى السـعادة والشـقـاوة الخـسيسـتـان اللتـان بالقـيـاس إلى الأنفس الخـسيسة ، وأمـا الأنفس المقدسـة فانهـا تبـعد عن مـثل هذه الأحوال وتتـصل بكمـالاتهـا بالـذات وتنغـمـس فى اللذة الحـقـيـقـيـة ، وتتـبـرأ عن الـنظر إلى ما خلفـهـا ، وإلى المملكة التى كـانت لهـا ، كل التبـرئ . ولو كان بقى فيـهـا من ذلك أثر اعتـقادى أو خلقى تأذت به ، وتخلفت لأجله عن درجـة العليين إلى أن تنفسخ وتزول .

←

المتعالية وفي صحف العرفاء مبتنية أيضاً على هذا المبنى القويم ، ولابدّ لكْ من أُستاذ حاذق لتعليم هذه الأسرار المصونة عن الأغيار .

٣ـ«في خارج» نسخة عتيقة .

المقالة العاشرة

وفيها خمسة فصول :

الفصل الأوّل : فى المبـدأ والمعـاد

الفصل الثاني : فى إثبات النبوة وكيفية دعوة النبى ...

الفصل الثالث : فى العبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة

الفصل الرابع : فى عقد المدينة وعقد البيت ...

الفصل الخامس : فى الخليفة والإمام و ...

الفصل الأوّل من المقالة العاشرة

في المبدأ والمعاد بقول مجمل، وفي الإلهامات والمنامات، وفي الدعوات المستجابة، والعقوبات السماوية، وفي أحوال النبوة، وفي حال أحكام النجوم

فالوجود إذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كلّ تال[1] منه أدون مرتبة من الأول، ولايزال ينحط درجات؛ فأوّل ذلك درجة الملائكة[2] الروحانية

١ـاي على قاعدة الممكن الأشرف فالأشرف في سلسلة النزول. وقوله: «ثم من بعدها يبتدئ وجود المادة ...» اي في الصعود على قاعدة الممكن الأخس فالأخسّ. وعلى هذا المنوال قال في الفصل الأول من النمط السابع من الإشارات: «تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف ...» قال عزّ من قائل: «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه» (الم سجده: ٦). وإنّما كانت السلسلتان بذلك الترتيب لبطلان التفرقة في الإيجاد. ثم البحث عن قاعدة الممكن الأشرف والأخسّ على التفصيل يطلب من إلهيات الأسفار، ج٣، ص١٦٤، ط١.

٢ـلايخفى عليك لطف قوله: «درجة الملائكة الروحانيين» بإفراد الدرجة، وبعده «مراتب الملائكة الروحانية» بجمع المراتب، وذلك لأنّ العقول لقربهم من نور الأنوار كأن حكمَ الكثرة مرتفعة عنها، وأمّا النفوس فلكونها مدبّرات مباشرات فأحكام الكثرة ظاهرة فيها.

المجردة التى تسمى عقولا، ثم مراتب[١] الملائكة الروحانية التى تسمى نفوسا، وهى الملائكة العملية، ثم مراتب الأجرام السماوية، وبعضها أشرف من بعض إلى أن يبلغ آخرها، ثم من[٢] بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة، فيلبس أول شيء صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون أول الوجود فيها أخس وأدون مرتبة من الذى يتلوه، فيكون أخس ما فيه المادة ثم العناصر، ثم المركبات الجمادية، ثم النباتات، وأفضلها الإنسان، وبعده الحيوانات ثم النبات، وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل، ومحصلا للأخلاق التى تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذى فى قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها: وهى أن يسمع كلام اللّه تعالى، ويرى ملائكته وقد تحولت له على صورة يراها. وقد بينا كيفية هذا، وبينا أن هذا الذى يوحى إليه تتشبّح الملائكة له ويحدث له فى سمعه صوت يسمعه يكون من قبل اللّه والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الأرضى، وهذا هو الموحى إليه.

١ـ المرتبة النازلة من العقول باعتبار تعلقها بالأجرام والأجسام تسمّى نفساً وروحاً، والروح أكثر استعمالاً في منطق الوحي من النفس، وكثرة العقول والنفوس باعتبار التعلق بالأجرام والعناصر، وتحقيق ذلك ما افاد صدر المتالهين في آخر المسلك الخامس من الأسفار، ج١، ص٣٢٢: «من أنّها مع كثرتها و وفورها توجد بوجود واحد جمعي ...» بل افاد مثل ذلك التحقيق الأنيق الشيخ ايضاً في رسالته المعمولة في النبوة حيث قال: «سميت الملائكة باسامٍ مختلفة لأجل معانٍ مختلفة، والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلّا بالعرض من اجل تجزّي القابل».

٢ـ في الصعود.

وكما أن أول[1] الكائنات من الابتداء إلى درجة العناصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما، فهنا[2] يبتدئ الوجود من الأجرام، ثم تحدث نفوس، ثم عقول، وإنما تفيض هذه الصور لامحالة من عند تلك المبادئ، والأمور الحادثة[3] في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعّالة السماوية، والمنفعلة الأرضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية.

وأما القوى الأرضية فيتم حدوث ما يحدث فيها بسبب شيئين:

أحدهما القوى الفعالة فيها: إما الطبيعية وإما الارادية.

والثاني القوى الانفعالية: إما الطبيعية وإما النفسانية.

وأما القوى السماوية فتحدث عنها آثارها في هذه الأجرام التي تحتها على ثلاثة وجوه:

أحدها من تلقائها بحيث لاتسبب فيها للأمور الأرضية بوجه من الوجوه، وثانيها إما عن طبائع أجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكيلات الواقعة منها مع القوى الأرضية والمناسبات بينها، وإما عن طبايعها النفسانية.

والوجه الثالث فيه شركة مّا مع الأحوال الأرضية وتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذي أقول إنه قد اتضح لك، أن لنفوس تلك الأجرام

١ـفي النزول.

٢ـاى فى الصعود.

٣ـعبارة أكثر النسخ المصحّحة كانت هكذا: «والأمور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعّالة السماوية والمنفعلة الأرضية تابعة لمصادمات ...» فـ«المنفعلة الأرضية» مجرورة و«تابعة» منصوبة على الحالية لها، ولاحاجة إلى تكرارها، لأنّ المعنى حاصل بلاتكرار ايضاً.

السماوية ضربا من التصرف فى المعانى الجزئية على سبيل إدراك غير عقلى محض وأن لمثلها أن يتوصل إلى إدراك الحادثات الجزئية، وذلك يمكن بسبب إدراك تفاريق أسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هى أسباب وما يتأدى إليه، وأنها دائما تنتهى إلى طبيعية أو إرادية موجبة ليست إرادية فاترة غير حاتمة ولا جازمة. ولا تنتهى إلى القسر، فإن القسرية إما قسر عن طبيعة، وإما قسر عن إرادة، وإليهما[١] ينتهى التحليل فى القسريات أجمع.

ثم إن الإرادات كلها كائنة بعد مالم يكن، فلها أسباب تتوافى فتوجبها، فليس توجد إرادة بإرادة وإلّا لذهبت إلى غير النهاية، ولا عن طبيعة للمريد وإلّا للزمت الإرادة ما دامت الطبيعة، بل الإرادات تحدث بحدوث علل هى الموجبات، والدواعى تستند إلى أرضيات وسماويات، وتكون موجبة ضرورة لتلك الإرادة، وأما الطبيعية فإن كانت راهنة[٢] فهى أصل وان كانت قد حدثت فلامحالة أنها تستند أيضا إلى أمور سماوية وأرضية، عرفت جميع هذا فيما قبل.

وإنّ لازْدِحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية، فإذا علمت الأوائل بما هى أوائل وهيئة انجرارها إلى الثوانى، علمت الثوانى ضرورة. فمن هذه الأشياء علمنا أن النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات، وأما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلى، وأما هى فعلى نحو جزئى كالمباشر أو المتأدى إلى المباشر أو المشاهد بالحواس، فلامحالة أنها تعلم مايكون[٣]، ولامحالة أنها تعلم فى كثير منها

١ـأي إلى قسر عن طبيعة وإلى قسر عن إرادة ينتهي التحليل في جميع الموارد القسرية.

٢ـرهن أي دام و ثبت.

٣ـتامّة، اي مايوجد.

الوجه الذى هو أصوب والذى هو أصلح وأقرب من الخير المطلق من الأمرين الممكنين.

وقد بينا[١] أن التصورات التى لتلك العلل[٢] مبادئ لوجودات تلك الصور[٣] ههنا إذا كانت ممكنة ولم تكن هناك أسباب سماوية، تكون أقوى من تلك التصورات مما هو أقدم ومما هو فى أحد القسمين[٤] من الثلث غيرهذا الثالث[٥]. وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجودا لاعن سبب أرضى ولاعن سبب طبيعى فى السماء، بل عن تأثير بوجه مالهذه الأمور فى الأمور السماوية. وليس هذا بالحقيقة تأثيرا، بل التأثير لمبادئ وجود ذلك من الأمور السماوية؛ فإنها إذا، عقلت الأوائل عقلت ذلك الأمر؛ وإذا عقلت ذلك الأمر عقلت ما هو الأولى بأن يكون، وإذا عقلت ذلك كان[٦] إذ كان[٧] لامانع فيه إلّا عدم علة طبيعية أرضية أو وجود علة طبيعية أرضية، أما عدم العلة الطبيعية الأرضية، مثلا أن يكون ذلك الشئ هو يوجد حرارة، فلايكون قوة مسخنة طبيعية أرضية، فتلك السخونة تحدث للتصور السماوى بوجه كون الخير فيه، كما أنها تحدث هى فى أبدان الناس عن أسباب من تصورات الناس وعلى ماعرفته فيما سلف.

وأما مثال الثانى فأن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط، بل

١ـ أي في الفصل الثالث والرابع من المقالة التاسعة.

٢ـ أي النفوس المجرّدة الفلكية.

٣ـ أي الحقائق والذوات السفلية.

٤ـ أي النفوس المجردة الفلكية والنفوس الفلكية المنطبعة الجسمانية.

٥ـ أي العقول المفارقة.

٦ـ تامّة، أي حصل الأمر.

٧ـ «إذا كان» نسخة.

وجود المبرد فالتصور السماوى للخير فى وجود ضد ما يوجبه المبرد فى ذلك أيضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب السبب المبرد فينا فيكون الحر.

فتكون أصناف هذا القسم إحالات لأمور طبيعية أو إلهامات تتصل بالمستدعى أو بغيره، أو اختلاط من ذلك يؤدى واحد منها أو جملة مجتمعة إلى الغاية النافعة؛ ونسبة التضرع إلى استدعاء هذه القوة نسبة التفكر إلى استدعاء البيان، وكلّ يفيض من فوق. وليس هذا يتبع التصورات السماوية، بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذى قلنا: إنه يليق به ومن عنده يبتدئ كون ما يكون، ولكن بالتوسط، وعلى ذلك علمه.

فبسبب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا فى أمر الاستسقاء وفى أمور أخرى؛ ولهذا ما يجب أن يخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير؛ فان فى ثبوت حقية ذلك مزجرةً عن الشر، وثبوت حقية ذلك يكون بظهور آياته، وآياته هى وجود جزئياته، وهذه الحال معقولة عند المبادئ، فيجب أن يكون لها وجود، فإن لم يوجد فهناك سِرٌّ وسبب لا ندركه، أو سبب آخر يعاوقه؛ وذلك أولى بالوجود من هذا، ووجود ذلك ووجود هذا معا من المحال؛ وإذا شئت أن تعلم أن الأمور التى عقلت نافعة مؤدية إلى المصالح قد أوجدت فى الطبيعة على النحو من الإيجاد الذى علمته وتحققته فتأمل حال منافع الأعضاء فى الحيوانات والنباتات، وأن كل واحد كيف خلق. وليس هناك ألبتة سبب طبيعى، بل مبدؤه لا محالة من العناية على الوجه الذى علمت العناية. فكذلك فصدّق بوجود هذه المعانى؛ فإنها متعلقة بالعناية على الوجه الذى علمت العناية تعلق تلك.

واعلم أن أكثر ما يقربه الجمهور ويفزع إليه، ويقول به، فهو حق وإنما

يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلا منهم بعلله وأسبابه، وقد عملنا فى هذا الباب كتاب البر والإثم فليتأمل شرح هذه الأمور من هناك وصدق بما يحكى من العقوبات الإلهية النازلة على مدن فاسدة، وأشخاص ظالمة؛ وانظر أن الحق كيف ينصر.

واعلم أن السبب[١] فى الدعاء منا أيضا وفى الصدقة وغيرذلك وكذلك حدوث الظلم والإثم إنما يكون من هناك فإن مبادئ جميع هذه الأمور تنتهى إلى الطبيعة والإرادة والاتفاق، والطبيعة مبدؤها من هناك، والإرادات التى لنا كائنة بعد مالم تكن، وكل كائن بعد مالم يكن فله علة، وكل إرادة لنافلها علة، وعلة تلك الإرادة ليست إرادة متسلسلة فى ذلك إلى غير النهاية، بل أمور تعرض من خارج، أرضية وسماوية؛ والأرضية تنتهى إلى السماوية، واجتماع ذلك كله يوجب وجود الإرادة.

واما الاتفاق فهو حادث عن مصادمات هذه، فإذا حُللت الأمور كلها أُستندت إلى مبادئ إيجابها، مُنزَّلٌ من عنداللّه تعالى.

والقضاء من اللّه تعالى هو الوضع الأول البسيط.

والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاءُ على التدريج كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التى تنسب من حيث هى بسيطة إلى القضاء والأمر الإلهى الأول. ولو أمكن إنسانا من الناس أن يعرف الحوادث التى فى الأرض والسماء جميعها وطبائعها، لفهم كيفية جميع مايحدث فى المستقبل.

وهذا المنجم القائل بالأحكام ـ مع أن أوضاعه الأولى ومقدماته ليست

١ـراجع الطبيعيات من الشفاء، ج١، ص٢٢٥، والأسفار، ج٣، ص٩٠.

تستند إلى برهان، بل عسى أن يدعى فيها التجربة أو الوحى، وربما حاول قياسات شعرية أو خطابية فى إثباتها - فإنه إنما يعولّ على دلائل جنس واحد من أسباب الكائنات وهى التى فى السماء، على أنه لا يضمن من عنده الإحاطة بجميع الأحوال التى فى السماء، ولو ضمن لنا ذلك ووفى به لم يمكنه أن يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها فى كل وقت، وإن كان جميعها من حيث فعله وطبعه معلوما عنده؛ وذلك مما لا يكفى أن يعلم أنه وجد أو لم يوجد. وذلك لأنه لا يكفيك أن تعلم أن النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا، فى أن تعلم أنها سخنت مالم تعلم أنها حصلت، وأى طريق من الحساب يعطينا المعرفة بكل حدث وبدعة فى الفلك، ولو أمكنه أن يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك لم يتم لنا به الانتقال إلى المغيبات. فإن الأمور المغيبة التى فى طريق الحدوث أنما تتم بمخالطات بين الأمور السماوية التى لنسامح أنا حصلناها بكمال عددها[1]، وبين الأمور الأرضية المتقدمة واللاحقة، فاعلها ومنفعلها، طبيعيها وإراديها وليس تتم بالسماويات وحدها، فمالم يحط بجميع الحاضر من الأمرين، وموجب كل واحد منهما خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب، لم يتمكن من الانتقال إلى المغيب. فليس لنا إذن اعتماد على أقوالهم، وإن سلمنا متبرعين أن جميع ما يعطوننا من مقدماتهم الحكمية صادقة.

---

١ - بكمال عللها، كما فى النجاة.

الفصل الثانى من المقالة العاشرة

فى إثبات النبوة وكيفية دعوة النبى إلى اللّه تعالى، والمعاد إليه

ونقول الآن : إنه من المعلوم أن الانسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لايحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولّى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، وإنه لابد من أن يكون الإنسان مكفيا بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به وبنظيره، فيكون مثلا هذا يبقُل لذلك، وذاك يخبز لهذا، وهذا يخيط للآخر، والآخر يتخذ الإبرة لهذا، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيا. ولهذا ما اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط فى عقد مدينته[1] على شرائط المدنيّة وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط فإنه مجبّلٌ على جنس بعيد الشبه من الناس وعادم[2] لكمالات الناس، ومع

١ـوفي غير واحدة من النسخ : «في عقد مدينة».

٢ـ«فانه يحيل على حس بعيد التشبه من الناس وعادم ...» كما في أقدم النسخ الموجودة في مكتبتنا والكمالات غيرمنقوطة فيصحّ أن يقرأ «يتحيل» وقوله : «مجبّل» بالجيم، وفي نسخة : «يحيل» والأولى أولى لمكان عادم، وفي نسخة «مخبّل» بالخاء بالحاء المهملة والياء ←

ذلك فلابد لأمثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيّين. فإذا كان هذا ظاهراً فلابد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركةٍ، ولاتتم المشاركة إلّا بمعاملة، كما لابد في ذلك من سائر الأسباب التي تكونُ له، ولابد في المعاملة من سنة وعدل، ولابد للسنة والعدل من سانٍّ ومُعدِّل، ولابد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة. ولابد من أن يكون هذا إنسانا، ولايجوز ان يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ماله عدلا، وما عليه ظلما؛ فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقعير الإخمص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لاضرورة فيها في البقاء، بل أكثر مالها أنها تنفع في البقاء، ووجود الإنسان الصالح لان يَسُنّ ويُعدِّل ممكن كما سلف منا ذكره.

فلايجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع ولاتقتضي هذه التي هي أسّها، ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة بعده يعلم ذلك ولايعلم هذا، ولا أن يكون مايعلمه في نظام الخير الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لايوجد، بل كيف يجوز أن لايوجد وماهو متعلق بوجوده مبني[1] على وجوده موجود؟ فواجب إذن أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنسانا، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لايوجد لهم، فيتميز به منهم، فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها، وهذا الإنسان إذا وجد يجب أن يسنّ للناس في أمورهم سنناً بإذن الله

→ المثناة من تحت، كما يصحّ بالجيم والباء الموحدّة.

١ـ هكذا في جميع النسخ المخطوطة عندنا، وهو خبر بعد خبر، وفي النجاة: «ومبنى» بزيادة الواو.

تعالى وأمره ووحيه وإنزاله الروح المقدس عليه .

ويكون الأصل الأولُ فيما يسنّه تعريفَه إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادرا ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وان من حقه أن يطاع أمره ، فإنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق ، وأنه قد أعدّ لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقى ، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة ، ولاينبغى له أن يشغلهم بشىء من معرفة اللّه تعالى فوق معرفة أنه واحدٌ حقٌ لاشبيه له . فأما أن يُعدّى بهم إلى أن يكلفهم أن يصدّقوا بوجوده وهو غير مشار إليه فى مكان ، ولامنقسم بالقول ، ولاخارج العالم ولاداخله ، ولاشيئا من هذا الجنس ، فقد عظّم عليهم الشغل وشوّش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لامَخلص عنه ، إلّا لمن كان المُعان الموفق الذى يشذ وجوده ويندر كونه ، فإنه لايمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلّا بكَدٍّ ، وإنما يمكن القليل منهم أن يتصوروا حقيقة هذا التوحيد[1] والتنزيه ، فلا يلبثون أن يكذّبوا بمثل هذا الوجود ، ويقعوا فى تنازع وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات التى تصدّهم عن أعمالهم المدنية . وربما أوقعهم فى آراء مخالفة لصلاح المدينة ، ومنافية لواجب الحق ، وكثرت فيهم الشكوك والشبه ، وصعب الأمر على السانّ فى ضبطهم ، فما كل بميسّر له فى الحكمة الإلهية ، ولا السانّ يصلح له أن يظهر أن عنده حقيقةً يكتمها عن العامة ، بل يجب أن لايرخص فى تعرّض شىء من ذلك ، بل يجب أن يُعرّفهم جلال اللّه تعالى وعظمته برموز وأمثلة

١ـعلى أنّ هذا التوحيد الذي اعتقده المشّاء فهو تنزيه في عين التشبيه وتعديد وتكثير كما بيّن في زبر أهل التحقيق .

من الأشـيـاء التى هـى عندهم جليلة وعظيـمـة، ويُلقى إليـهـم مع هذا، هذا القـدرَ، أعنى أنه لانظير له ولاشريك له ولاشبيه له، وكـذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه. وأما الحق فى ذلك فلا يلوّح لهم منه إلّا أمراً مجملا، وهو أن ذلك شىء لاعين رأته ولاأذن سمعته، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الألم ما هو عذاب مقيم.

واعلم أن اللّه تعالى يعلم أن وجه الخير فى هذا، فيجب أن يوجد معلوم اللّه تعالى على وجهه على ما علمت، ولابأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات تستدعى المستعدّين بالجبّلة للنظر إلى البحث الحكمى.

الفصل الثالث من المقالة العاشرة

فى العبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة

ثم إن هذا الشخص الذى هو النبى ليس مما يتكرر وجود مثله فى كل وقت؛ فإن المادة التى تقبل كمال مثله تقع فى قليل من الأمزجة؛ فيجب لامحالة أن يكون النبى صلى اللّه عليه وآله وسلم قد دبّر لبقاء ما يسنّه ويشرعه فى أُمور المصالح الإنسانية تدبيراً عظيما. ولاشك أن القاعدة فى ذلك هى استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد، وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذى يلى النبى صلى اللّه عليه وآله وسلم، فيجب أن يكون على الناس أفعال وأعمال يسن تكرارها عليهم فى مُدَدٍ متقاربة حتى يكون الذى ميقاته مطّل مصاقبا للمنقضى منه، فيعود به التذكر من رأس؛ وقبل أن ينفسخ يلحق عاقبه.

ويجب أن تكون هذه الأفعال مقرونة بما يذكّر اللّه والمعاد لامحالة، وإلّا فلا فائدة فيها، والتذكير لايكون إلّا بألفاظ تقال، أو نيات تنوى فى الخيال، وأن يقال لهم: إن هذه الأفعال تقرب إلى اللّه تعالى، ويستوجب بها الخير[1]

١ـكما في النسخ المعتبرة عندنا وفي النجاة.

الكريم، وأن تكون تلك الأفعال بالحقيقة على هذه الصفة، وهذه الأفعال مثل العبادات المفروضة على الناس؛ وبالجملة يجب أن تكون منبهات، والمنبهات إما حركات وإما أعدام حركات تفُضى إلى حركات؛ فأما الحركات فمثل الصلاة، وأما أعدام الحركات فمثل الصوم، فإنه وان كان معنى عدميا فإنه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه أنه على جملة من الأمر ليس هَدَراً، فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك و أنه القربة إلى اللّه تعالى، ويجب إن أمكن أن يخلط بهذه الأحوال مصالح أخرى فى تقوية السنة وبسطها. والمنافع الدنيوية للناس أيضا أن يفعل ذلك، وذلك مثل الجهاد والحج على أن يعيِّن مواضع من البلاد بأنها أصلح المواضع لعبادة اللّه تعالى، وأنها خاصة للّه تعالى، وتعيينُ أفعالٍ ممّا[1] لابد منها للناس وأنها فى ذات اللّه تعالى مثل القرابين؛ فإنها مما يُعِين فى هذا الباب معونة شديدة. والموضع الذى منفعته فى هذا الباب هذه المنفعة إذا كان فيه مأوى الشارع ومسكنه فإنه يذكره أيضا، وذكراه فى المنفعة المذكورة تالية لذكر اللّه تعالى والملائكة، والمأوى الواحد ليس يجوز أن يكون نصب عين الأمة كافة. فبالحرى أن يفرض إليه مهاجرة وسفراً، ويجب أن يكون أشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليه أنه مخاطب للّه تعالى ومناجٍ[2] إياه وصائر إليه وماثل بين يديه، وهذا هو الصلاة.

١ـ «وتعيين افعال» كما في أصحّ النسخ عندنا، فهو مبتدأ وجمله: «فإنّها مما تعين» خبره، والعبارة في النجاة المطبوعة بمصر هكذا: «ويعيّن أفعالاً» ووجهها ظاهر، ولكن الظاهر أنّها تصحيح قياسي لايعبأ به.

٢ـ وقد روىٰ في رسالته المعمولة في الصلاة عن النبي صلى الله عليه وآله: «المصلّي يناجي ربّه».

فيجب أن يسنّ للمصلى من الأحوال التى يستعد بها للصلاة ما جرت العادة بمؤاخذته الإنسان نفسه به عند لقاء الملك الإنسانى من الطهارة والتنظيف، وأن يسنّ فى الطهارة والتنظيف سننا بالغة، وأن يسنّ عليه فيها ما جرت العادة بمؤاخذته نفسه به عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الأطراف وترك الالتفات والاضطراب؛ وكذلك يسن له فى كل وقت من أوقات العبادة آدابا ورسوماً محمودة؛ فهذه الأفعال ينتفع بها العامة فى رسوخ ذكر اللّه تعالى والمعاد فى أنفسهم، فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك؛ وان لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن أو قرنين، وتنفعهم[1] أيضا فى المعاد منفعة عظيمة فيما تنزّه به أنفسهم على ما عرفته.

وأما الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم فى المعاد، وقد قررنا حال المعاد الحقيقى وأثبتنا أن السعادة فى الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس، وتنزيه النفس تبعيدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة، وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات، والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكيرها للمعدن[2] الذى لها؛ فإذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها لم تنفعل من الأحوال البدنية.

ومما يذكرها ذلك ويُعينها عليه أفعال مُتعبةٌ وخارجة عن عادة الفطرة بل هى إلى التكلف؛ فإنها تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهدم إرادتها

١ـأي هذه الأحوال تنفع العامّة أيضاً.

٢ـومعدنها هو عالم المجرّدات الذي هو أصلها وخزنتها وقضاؤها ومفاتحها.

من الاستراحة والكسل ورفض العناء وإخماد الحرارة[١] العزيزية واجتناب الارتياض إلّا فى اكتساب أغراض من اللذات البهيمية.

ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر اللّه تعالى والملائكة وعالم السعادة شاءت أم أبت، فتتقرر لذلك فيها هيئةُ الانزعاج عن هذا البدن وتأثيراته، وملكة التسلط على البدن، فلاتنفعل عنه، فإذا جرت عليها أفعال بدنية لم تؤثر فيها هيئة وملكة تأثيرها لو كانت مُخلِدة إليها منقادة لها من كل وجه. ولذلك قال القائل الحق: «إن الحسنات يذهبن السيئات» فإن دام هذا الفعل من الإنسان استفاد ملكة التفات إلى جهة الحق وإعراضٍ عن الباطل، وصار شديد الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية. وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضة من عنداللّه، وكان مع اعتقاده ذلك يلزم فى كل فعل أن يتذكر اللّه ويعرض عن غيره، لكان جديرا بأن يفوز من هذا الزكاء بحظٍ؛ فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبى من عنداللّه تعالى وبإرسال اللّه تعالى، وواجب فى الحكمة الإلهية إرساله، وأن جميع ما يسنه فإنما هو مما وجب من عنداللّه أن يسنه، وأن جميع ما يسنه عن

١ـ«الغريزية» في مقابلة «الغريبة»، والحرارة الغريزية هي الحرارة الموجودة في بدن الحيوان، وهي آلة للقوى كلّها، وبعبارة أُخرى هي آلة للطبيعة في أفعالها كالجذب والدفع والهضم وغيرها، ولذلك تنسب إليها كدخدائية البدن، وافلاطون يسمّيها النار الإلهية. وكونها آلة للقوى بمعنى انّها الآلة الأولىٰ للقوى النفسانية، كما نصّ به الشيخ في طبيعيات الشفاء (ج١، ص٤٥٤)، وقد تعرّض للبحث عنها في «الصبيان والشيوخ» (ج١، ص٤٤٦) منها ايضاً. وقال صدر المتالهين في الأسفار (ج٣، ص١٢٢): «الحرارة الغريزية هي عند المحققين جوهر سماوي بيد ملك من ملائكة الله ...» وراجع المجلد الثاني من «الأسفار» في الجواهر والاعراض ايضاً (ج ٢، ص ١٢٢) وشرح الفاضل القوشجي على «تجريد» الخواجة الطوسي ايضاً.

عندالله تعالى. فالنبى فرض عليه من عندالله ان يفرض عباداته، وتكون الفائدة فى العبادات للعابدين فيما يبقى به فيهم السنة والشريعة التى هى أسباب وجودهم، وفيما يقربهم عند المعاد من الله زلفى بزكائهم؛ ثم هذا الإنسان هو الملىء بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معايشهم ومصالح معادهم، وهو إنسان متميز عن سائر الناس بتألهه.

الفصل الرابع من المقالة العاشرة

فى عقد المدينة وعقد البيت، وهو النكاح والسنن الكلية فى ذلك

فيجب أن يكون القصد الأول للسان فى وضع السُّنن ترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة: المدبّرون، والصنّاع، والحفظة؛ وأن يرتّب فى كل جنس منهم رئيسا يترتب تحته رؤساء يلونه، ويترتب تحتهم رؤسا يلونهم، إلى أن ينتهى إلى أفناء الناس. فلايكون فى المدينة إنسان معطل ليس له مقام محدود، بل يكون لكل واحد منهم منفعة فى المدينة، وأن يحرّم البِطالة والتعطل، وأن لايجعل[1] لأحد سبيلا إلى أن يكون له من غيره الحَظّ الذى لابد منه للإنسان، وتكون جنبته معفاة ليس تلزمها كلفة؛ فإن هؤلاء يجب أن يَردَعَهم كل الردع؛ فإن لم يرتدعوا نفاهم من الأرض؛ فإن كان السبب فى ذلك مرضا أو آفة أفرد لهم موضعا يكون فيه أمثالهم، ويكون عليهم قيِّم. ويجب أن يكون فى المدينة وجه مال مشترك، بعضه من حقوق يفرض على الأرباح المكتسبة والطبيعية، كالثمرات والنتاج؛ وبعضه يفرض عقوبة،

١ـيشير الى تحريم الاستثمار.

وبعضه يكون من أموال المنابذين للسنة، وهو الغنائم. ويكون ذلك عُدة لمصالح مشتركة، وإزاحة لعلة الحَفَظة الذين لايشغلون بصناعة، ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بأمراض وزمانات، ومن الناس من رأى قتل المأيوس من صلاحه منهم. وذلك قبيح، فإن قوتهم[1] لايجحف بالمدينة؛ فإن كان لأمثال هؤلاء من قرابته من يرجع إلى فضل استظهار عن قوته فرض عليه كفايته.

والغرامات[2] كلها لاتسن على صاحب جناية مّا، بل يجب أن يسن بعضها على أوليائه وذويه الذين لايزجرونه ولايحرسونه، ويكون ما يسن من ذلك عليهم مخففا فيه بالمهلة للمطالبة، ويكون ذلك فى جنايات تقع خطأ فلايجوز إهمال أمرها مع وقوعها خطأ.

وكما أنه يجب أن يحرّم البِطالة كذلك يجب أن يحرّم الصناعات التى يقع فيها انتقالات الأملاك أو المنافع من غير مصالح تكون بإزائها؛ وذلك مثل القمار فإن المقامر يأخذ من غير أن يعطى منفعة البتة، بل يجب أن يكون الآخذ آخذاً من صناعة يعطى بها فائدة تكون عوضا؛ إما عوض هو جوهر، أو عوض هو منفعة، أو عوض هو ذكر جميل، أو غير ذلك مماهى معدودة فى الخيرات البشرية. وكذلك يجب أن تحرم الصناعات التى تدعو إلى أضداد المصالح أو المنافع، مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك.

ويحرّم أيضا الحرف التى تغنى الناس عن تعلم الصناعات الداخلة

١ـ «فإنّ مؤونتهم لاتجحف» نسخة معتبرة، ولكن ستّ نسخ أُخرى مخطوطة كلّها مطابقة للمتن أعني «قوتهم».

٢ـ يشير الى العاقلة.

فى الشركة، مثل المراباة؛ فإنها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله، وإن كان[١] بازاء منفعة.

ويحرّم أيضا الأفعال التى ان وقع فيها ترخيص أدّى إلى ضد مّا عليه بناء أمر المدينة، مثل الزنا واللواطة، الذى يدعو إلى الاستغناء عن أفضل أركان المدينة وهو التزوج.

ثم أول ما يجب أن يشرّع فيه هو أمر التزاوج المؤدى إلى التناسل وأن يدعو إليه ويحرّض عليه، فإن به بقاء الأنواع التى بقاؤها دليل وجوداللّه تعالى[٢]، وأن يدبر فى أن يقع ذلك وقوعا طاهرا لئلا يقع ريبة فى النسب فيقع بسبب ذلك خلل فى انتقال المواريث التى هى أصول الأموال؛ لأن المال لابد منه فى المعيشة، والمال منه أصل، ومنه فرع؛ والأصل موروث، أو ملقوط أو موهوب؛ وأصح الأصول من هذه الثلاثة الموروث فإنه ليس عن بخت واتفاق، بل على مذهب كالطبيعى.

وقد يقع فى ذلك ـ أعنى خفاء المناكحات ـ أيضا خلل فى وجوه أخرى مثل وجه وجوب نفقة بعض على بعض، ومعاونة بعض لبعض، وغير ذلك مما إذا تأمله العاقل عرفه. ويجب أن يؤكد الأمر ايضا فى ثبوت هذه الوصلة، حتى لايقع مع كل نَزَقٍ فُرقةٌ؛ فيؤدى ذلك إلى تشتت الشمل الجامع للأولاد ووالديهم؛ وإلى تجدد احتياج كل إنسان إلى المزاوجة؛ وفى ذلك أنواع من الضرر كثيرة؛ ولأن أكثر أسباب المصلحة المحبة، والمحبة لاتنعقد إلّا بالألفة، والألفة لاتحصل إلّا بالعادة، والعادة لاتحصل إلّا بطول المخالطة.

١ـ «كانت» خ. ل.

٢ـ «جود الله تعالى» نسختان.

وهذا التاكيد يحصل من جهة المرأة؛ بأن لايكون فى يديها إيقاع هذه الفرقة؛ فإنها بالحقيقة واهية[١] العقل، مبادرة إلى طاعة الهوى والغضب.

ويجب أن يكون إلى الفرقة سبيل مّا، وأن لايسدّ ذلك من كل وجه؛ لأن جسم أسباب التوصّل إلى الفرقة بالكلية يقتضى وجوها من الضرر والخلل: منها أن من الطبائع مالا يؤالف بعضَ الطباع، فكلما اجتهد فى الجمع بينهما زاد الشر والنُبُوّ وتنغّصت[٢] المعايش.

ومنها أن من الناس من يمنى بزوج غير كفؤ، ولاحسن المذاهب فى العشرة، أو بغيض تعافة الطبيعة، فيصير ذلك داعية إلى الرغبة فى غيره، إذالشهوة طبيعية؛ وربما أدى ذلك إلى وجوه من الفساد، وربما كان المتزاوجان لايتعاونان على النسل؛ فإذا بدّلا زوجين آخرين تعاونا؛ فيجب أيضا أن يكون إلى المفارقة سبيل، ولكن يجب أن يكون مشددا فيه.

فاما أنقص الشخصين عقلا، وأكثرهما اختلافا واختلاطا وتلوّنا، فلايجعل فى يديه من ذلك شيء، بل يَجْعَلُهُ إلى الحكام، حتى إذا عرفوا سوء صحبة تلحقها من الزوج الآخر فرقّوا.

وأما من جهة الرجل فإنه[٣] يُلزمه فى ذلك غرامةً لايقدم عليه إلّا بعد التثبت وبعد استظهار[٤] ذلك لنفسه من كل وجه، ومع ذلك فالأحسن

١ـأكثر نسختنا «واهية العقل» وبعضها «واهية العقد» بمعنى العقيدة، وفي نهج البلاغة (الخطبة٧٨): «معاشر الناس: إنّ النساء نواقص الإيمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول».

٢ـتنغص: تيره شدن زندگانى.

٣ـاي السّانّ يلزمه.

٤ـكما في النسخ المعتبرة عندنا، وفي بعضها: «استصواب واستطابة واستصابة».

أن يترك للصلح وجه من غير أن يمعن فى توجيهه، فيصير سببا إلى طاعة الطيش، بل يغلّظ الأمر فى المعاودة أشد من التغليظ فى الابتداء، فنعم ما أمر به أفضل الشارعين أنها لاتحل له بعد الثالثة إلّا بعد أن يوطّن نفسه على تجرّع مَضَض لامضض فوقه، وهو تمكين رجل آخر من حليلته أن يتزوجها بنكاح صحيح، ويطأها بوطىء صريح؛ فإنه إذا كان بين عينيه مثل هذا الخطب لم يُقدِم على الفرقة بالجزاف إلّا أن يصمّم على الفرقة التامة، أو يكون هناك ركالة فلايرى بأسا بفضيحة تصحبها لذة، وأمثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب المصلحة لهم.

ولما كان من حق المرأة أن تصان، لأنها مشتركة فى شهوتها[1]، وداعية جدا إلى نفسها، وهى مع ذلك أشد انخداعا، وأقل للعقل طاعة، والاشتراك فيها يوقع أنفَةً وعاراً عظيما، وهى من المضار المشهورة، والاشتراك فى الرجل لايوقع عارا بل حسدا، والحسد غير ملتفت إليه، فإنه طاعة للشيطان.

فبالحرى ان يسن عليها فى بابها التستر والتخدر، فلذلك ينبغى أن لاتكون المرأة من اهل الكسب كونَ الرجل؛ فلذلك يجب أن يسن لها أن تكفى من جهة الرجل، فيُلزم الرجل نفقتها؛ لكن الرجل يجب أن يعوّض من ذلك عوضا، وهو أنه يملكها وهى لاتملكه، فلايكون لها أن تنكح غيره. وأما الرجل فلايحجر عليه فى هذا الباب، وإن حرم عليه تجاوز عدد لايفى بإرضاء ماوراءه وبعَوْلِه، فيكون البضع المملوك من المرأة بازاء ذلك. ولست أعنى بالبضع المملوك الجماع، فإن الانتفاع بالجماع مشترك بينهما، وحظها

١ـ «مشترك في شهوتها» كما في النسخ المصححة المعتبرة.

أكثر من حظه. والاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك، بل أن لايكون إلى استعمالها[١] لغيره سبيل، ويسنّ فى الولد أن يتولاه كل واحد من الوالدين بالتربية، أما الوالدة فبما تحضنه، وأما الوالد فالنفقة، وكذلك الولد أيضا يسن عليه خدمتهما وطاعتهما وإكبارهما وإجلالهما، فهما سبب وجوده، ومع ذلك فقد احتملا مئونته التى لاحاجة إلى شرحها لظهورها.

١ـ استعماله، نسخة ـ اى بل ان لايكون الى استعمال البضع لغير الرجل سبيل.

الفصل الخامس من المقالة العاشرة

فى الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما، والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق[١]

ثم يجب أن يفرض السانُّ طاعة من يخلفه، وان لايكون الاستخلاف إلّا من جهته، أو بإجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة، وأنه أصيل العقل[٢] حاصلٌ عنده الأخلاق الشريفة[٣] من الشجاعة والعفة وحسن التدبير، وأنه عارف بالشريعة حتى لا أعرف منه، تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع، ويسن عليهم أنهم إذا افترقوا أو تنازعوا للهوى والميل، أو

١ـ في عدّة نسخ مخطوطة عندنا كلمة «الأخلاق» مقدمة على المعاملات، ولايخفى عليك انّ تهذيب الأخلاق مقدم على المعاملات، وما في الكتاب من تقديم المعاملات عليها ليس إلّا من مسامحة الكُتّاب.

٢ـ يعني أن لايكون عقله كسبياً، فالأصيل مقابل الدخيل، قال عزّ من قال في يحيى: «وآتيناه الحكم صبيّاً» وكذا في عيسى عليه السلام: «إنّى عبدالله ...» وبالجملة لهذه الأصالة شأن في المقام فتدبر.

٣ـ والأخلاق المذمومة مانعة للنفوس عن الوصول إلى كمالاتها العقلية، كما في الأسفار، ج٣، ص ١١٤، ط١.

أجمعوا على غير من وجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله. والاستخلاف بالنص أصوب فإن ذلك يؤدى إلى التشعّب والتشاغب والاختلاف، ثم يجب أن يحكم فى سنته أن من خرج فادعى خلافته بفضل قوة أو مال، فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقتله؛ فإن قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به، ويُحِلّ[1] ادَمَ من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد أنه يصحح على رأس الملأ ذلك منه، ويجب أن يسن أنه لاقربة عندالله تعالى بعد الإيمان بالنبى أعظم من إتلاف هذا المتغلب، فإن صحح الخارجى أن المتولى للخلافة غير أهل لها، وانه ممنوّ بنقص، وأن ذلك النقص غيرموجود فى الخارجى، فالأولى أن يطابقه أهل المدينة. والمعول الأعظم العقل، وحسن الإيالة[2]، فمن كان متوسطا فى الباقى ومتقدما فى هذين بعد أن لايكون غريبا فى البواقى وصائرا إلى أضدادها، فهو أولى ممن يكون متقدما فى البواقى ولايكون بمنزلته فى هذين. فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما، ويعاضده، ويلزم أعقلهما أن يعتضد ويرجع إليه؛ مثل ما فعل عمر وعلى عليه السلام.

ثم يجب أن يفرض فى العبادات أمور لاتتم إلاّ بالخليقة تنويها[3] به وجذبا إلى تعظيمه؛ وتلك الأمور هى الأمور الجامعة، مثل الأعياد. فإنه يجب أن يفرض اجتماعات مثل هذه، فإن فيها دعاءُ للناس إلى التمسك

١ـ أي السّانّ يحلّ دم ... .

٢ـ «الإيالة» بالكسر أجوف واوي من أول، آل الملك رعيتَه إيالاً وإيالةً من باب نصر: سياست راند ملك رعيت خود را.

٣ـ ناه بالشيء نوهاً كقال: رفع ذكره وعظمّه كنوّه به تنويهاً (معيار اللغة)، التنويه: بلند گردانيدن نام كسى و يعدّى بالباء.

بالجماعة، وإلى استعمال عُدَدِ[١] الشجاعة، وإلى المنافسة[٢]؛ وبالمنافسة تدرك الفضائل، وفى الاجتماعات استجابة الدعوات، ونزول البركات على الأحوال التى عرفت من أقاويلنا.

وكذلك يجب أن يكون فى المعاملات معاملات يشترط فيها الإمام، وهى المعاملات التى تؤدى إلى ابتناء أركان المدينة، مثل[٣] المناكحات والمشاركات الكلية.

ثم يجب أن يفرض أيضا فى المعاملات المؤدية إلى الأخذ والإعطاء سننا تمنع وقوع الغرر[٤] والحيف، وأن يحرّم المعاملات التى فيها غرر، والتى تتغير فيها الأعواض قبل الفراغ من الايفاء والاستيفاء؛ كالصرف، والنسيئة، وغير ذلك، وأن يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم ووقاية أموالهم وأنفسهم، من غير أن يغرم متبرع فيما يلحق تبرّعه. وأما الأعداء والمخالفون للسنة فيجب أن يسن مقاتلتهم وإفناءهم بعد أن يُدْعَوا إلى الحق، وأن تباح أموالهم وفروجهم؛ فإن تلك الأموال والفروج إذا لم تكن مدبرة بتدبير

١ـ أي سلاح الحرب الذى يستعدّ به الشجاع للحرب.

٢ـ طلب بهترى و خوبى نمودن.

٣ـ هذا المثال لبيان ما يبتني عليه أركان المدينة فقط، و «المشاركات الكلية» عطف على «المعاملات». و «مثل المناكحات» تمثيل وقع في البين، يعني المعاملات التي تكون في ابتناء أركان المدينة بمثابة المناكحات ومنزلتها، والمشاركات الكلية مما يشترط فيها الإمام يجب أن يكون في المعاملات نحوها، ثم إنّ في النسخ المخطوطة عندنا: «يشترط»، وفي مطبوع مصر جاء «يشترك» ولاشك في تحريف الكلمة، وذلك لأنّ يشترط ألزم بخلاف يشترك، فتبصّر.

٤ـ «الغدر» كما في مخطوطتين عندنا، والغدر كتحمير الوجه ووصل الشعر، والتصرية للشاة والبقرة والناقة ونحوها.

المدينة الفاضلة لم تكن عائدة بالمصلحة التى يطلب المال والفروج لها، بل مُعينة على الفساد والشر.

وإذ لابد من ناس[١] يخدمون الناس فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يجبرون على خدمة اهل المدينة العادلة، وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقى[٢] الفضيلة فهم عبيد بالطبع[٣]، مثل الترك والزنج، وبالجملة الذين نشأوا فى غير الأقاليم الشريفة التى أكثر أحوالها أن ينشأ فيها أمم حسنة الأمزجة صحيحة القرائح والعقول.

وإذا كانت غير مدنيةٍ مدنيّةً ولها سنة حميدة لم يتعرض لها إلّا ان يكون الوقت يوجب التصريح بأن لاسنة غير السنة النازلة، فإن الأمم والمدن إذا ضلت فسنت عليها سنة؛ فإنه يجب أن يؤكد إلزامها، وإذا أوجب إلزامها، فربما أوجب توكيدها أن يحمل عليها العالم بأسره، وإذا كان أهل المدينة الحسنة السيرة تجد هذه السنة أيضا حسنة محمودة، ويرى فى تجددها إعادة أحوال مدن فاسدة إلى الصلاح، ثم صرّحت بأن هذه السنة ليس من حقها أن تقبل، وكذبت السانَّ فى دعواه أنها نازلة على المدن كلها؛ كان فى ذلك وهن عظيم يستولى على السنة، ويكون للمخالفين أن يحتجوا فى ردها بامتناع أهل تلك المدينة عنها، فحينئذ يجب أن يؤدب هؤلاء أيضا ويجاهدوا، ولكن مجاهدة دون مجاهدة أهل الضلال الصِرْف، أو يُلزَمُوا غرامةً على ما يؤثرونه، ويصحح عليهم أنهم مبطلون، وكيف لايكونون مبطلين وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التى أنزلها اللّه تعالى فإن أهلكوا فهم

١ـ «وإذ لابدّ للناس من الخدم فيجب أن يكون أمثال هؤلاء ...» (عدة نسخ).

٢ـ «تلقّن» نسخة.

٣ـ أي بالخلقة والجبلّة.

لها أهل، فإن في هلاكهم فسادا لأشخاصهم، وصلاحا باقيا؛ وخصوصا إذا كانت السنة الجديدة أتم وأفضل[١].

ويسن أيضا في بابهم في أنهم إن رؤيت مسالتهم[٢] على فِداء أو جزية فعل.

وبالجملة يجب أن لا يجريهم وهؤلاء الآخرين مجرى واحدا.

ويجب أن يفرض عقوبات وحدودا ومزاجر يمتنع بذلك عن معصية الشريعة، فليس كل إنسان ينزجر لما يخشاه في الآخرة.

ويجب أن يكون أكثر ذلك في الأفعال المخالفة للسنة الداعية إلى فساد نظام المدينة، مثل الزنا، والسرقة، وموطأة أعداء المدينة وغير ذلك. فأما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص في نفسه فيجب أن يكون فيه تأديب لا يبلغ به المفروضات.

ويجب أن تكون السنة في العبادات والمزاوجات والمزاجر معتدلة لا تشدّد فيها ولا تساهل.

ويجب أن يفوض كثيرٌ من الأحوال خصوصا في المعاملات إلى الاجتهاد؛ فإن للأوقات أحكاما لا يمكن أن تضبط، وأما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحَفَظة ومعرفة الدخل والخرج وإعداد اهب[٣] الأسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك فينبغي أن يكون ذلك إلى السايس من حيث هو خليفة، ولا يفرض فيها أحكام جزئية؛ فإن في فرضها فسادا؛ لأنها تتغير مع تغير الأوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن. فيجب أن

١ـيشير إلى السنة الخاتمية المحمدية صلّى الله عليه وآله.

٢ـأي مصالحتهم.

٣ـالأهَب جمع الأهْبة بالضم: ساز و ساختگی.

يجعل ذلك إلى أهل المشورة .

ويجب أن يكون السان يسنّ أيضا فى الأخلاق والعادات سننا تدعو إلى العدالة التى هى الوساطة ، والوساطة تطلب فى الأخلاق والعادات بجهتين :

فأما ما فيها من كسر غلبه القوى ، فلأجل زكاء النفس خاصة ، واستفادتها الهيئة الاستعلائية ، وأن يكون تخلصها من البدن تخلصا نقياً .

واما ما فيها من استعمال هذه القوى فلمصالح دنيوية ، وأما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل ، وأما الشجاعة فلبقاء المدينة .

والرذائل الإفراطية تجتنب لضررها فى المصالح الإنسانية ، والتفريطية لضررها فى المدينة . والحكمة الفضيلة التى هى ثالثة العفة والشجاعة فليس يعنى بها الحكمة النظرية ؛ فإنها لايكلف فيها التوسط ألبتة ، بل الحكمة العملية التى فى الأفعال الدنياوية والتصرفات الدينوية ؛ فإن الإمعان فى تعريفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوائد من كل وجه منها ، واجتناب أسباب المضار من كل وجه ، حتى يتبع ذلك وصول أضداد ما يطلبه لنفسه إلى شركائه ، أو يشغله عن اكتساب الفضائل الأخرى ، فهو الجربزة ، وجعل اليد مغلولة إلى العنق هو إضاعة من الإنسان نفسه وعمره وآلة صلاحه وبقائه إلى وقت استكماله ؛ ولأن الدواعى شهوانية ؛ وغضبية ، وتدبيرية . فالفضائل ثلاثة : هيئة التوسط فى الشهوانية مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس والراحة وغير ذلك من اللذات الحسية والوهميّة ، وهيئة التوسط فى الغضبيات كلها مثل الخوف والغضب والغم والأنفة والحقد والحسد وغير ذلك ، وهيئة التوسط فى التدبيرية . ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ، ومجموعها العدالة ، وهى خارجة

عن الفضيلة النظرية؛ ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية [١] كاد أن يصير ربا إنسانيا وكاد أن تحل عبادته بعد اللّه تعالى، و أن تفوّض اليه أمور عبادِ اللّه وهو سلطان العالم الأرضى وخليفة اللّه فيه.

١ـ قد مضى ذكر تلك الخواصّ في أول الفصل الأوّل من هذه المقالة حيث قال: «وهي أن يسمع كلام الله ويرى الملائكة ...». قال الشيخ في آخر «العروس»: «أشرف الناس في هذا العالم من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل، وأشرف من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل من له النفس القدسية النبوية». ثم اعلم أنّ صدر المتالهين قد تصدّى في الفصل الثالث من القسم الثالث من الجواهر والأعراض من الأسفار لبيان ما أفاده الشيخ في المقام وكأنّه شرح لذلك فراجع، ج٢، ص٣٧.

هو الموفّق المعين المفيض على الإطلاق. قد فرغنا من تدريس هذا السفر القويم القيّم من «الشفاء» وتصحيحه والتعليق عليه في دار العلم قم، يوم الأحد السابع والعشرين من المحرّم الحرام من سنة ١٤٠٣ من الهجرة النبوية على هاجرها الاف التحية والثناء (=٢٣/ ٨/ ١٣٦١ هـ. ش.) ح ـ الآملي.

فهرس الموضوعات

المقالة الثالثة

المقالة الرابعة

المقالة الخامسة

المقالة السادسة

المقالة السابعة

المقالة الثامنة

المقالة التاسعة

المقالة العاشرة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

وحسبنا الله ونعم الوكيل والحمد لله رب العالمين والصلوة على النبي محمد وآله الاكرمين

الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء في الالهيات عشر مقالات

المقالة الأولى فصل في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى لتتبين انيته في

العلوم واذ قد وفقنا الله ولي الرحمة والتوفيق فأوردنا ما وجب ايراده من معاني العلوم المنطقية

والطبيعية والرياضية فبالحري ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية فنبتدئ مستعينين بالله

ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه في مواضع اخر من الكتب تنقسم الى النظرية والى العملية وقد

اشرنا الى الفرق بينهما وذكرنا ان النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس

بحصول العقل بالفعل وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست هي هي بانها اعمالنا

واحوالنا فيكون الغاية فيها حصول رأي واعتقاد ليس رأيا واعتقادا في كيفية عمل او كيفية مبدأ

عمل من حيث هو مبدأ عمل وان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية بحصول

العلم التصوري والتصديقي بامور هي هي بانها اعمالنا ليحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية بالاخلاق

وذكرنا ان النظرية تنحصر في اقسام ثلثة في الطبيعية والتعليمية والالهية وان الطبيعية موضوعها

صورة الصفحة الأولى لنسخة من الإلهيات



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على النبي محمد وآله الأكرمين أجمعين

الفن الثالث من كتاب الشفاء في الإلهيات عشر مقالات المقالة الأولى

فصل في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتتبين إنيته في العلوم

وإذ قد وفقنا الله ولي الرحمة والتوفيق فأوردنا ما وجب إيراده

من معاني العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية فبالحري أن نشرع

في تعريف المعاني الحكمية فنبتدئ مستعينين بالله فنقول إن العلوم الفلسفية

كما قد أشير إليه في مواضع أخرى من الكتب تنقسم إلى

النظرية وإلى العملية وقد أشير إلى الفرق بينهما وذكر أن النظرية

هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل

بالفعل وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور ليست هي هي

بأنها أعمالنا وأحوالنا فتكون الغاية فيها حصول رأي واعتقاد

رأيا واعتقادا في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل

وأن العملية هي التي نطلب فيها أولا استكمال القوة النظرية بحصول

العلم التصوري والتصديقي بأمور هي هي بأنها أعمالنا ليحصل منها ثانيا

صورة الصفحة الأولى لنسخة من الإلهيات

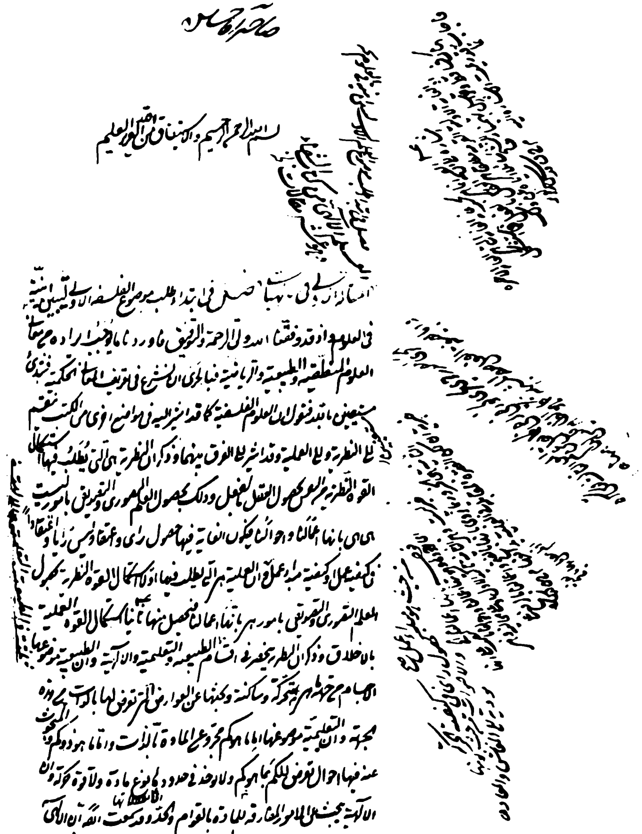
بسم تعالى ملك الأحقر صفائي
الخونساري عفي عنه
وعن والديه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء تصنيف الشيخ الرئيس ابي علي بن عبد الله بن سينا البخاري

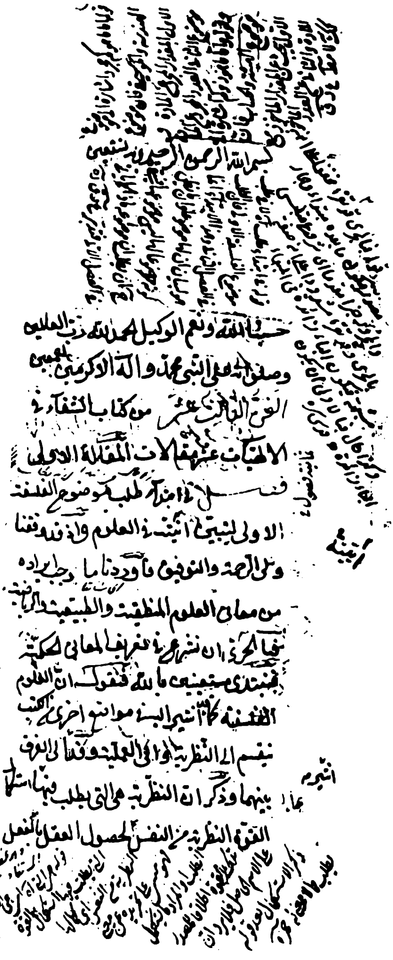
في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى لتتبين انيته في العلوم واذ قد وفقنا الله ولي الرحمة
والتوفيق فاوردنا ما وجب ايراده من معاني العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية فبالحري
ان نشرع في تعريف معاني الحكمة فنبتدي مستعينين بالله فنقول ان العلوم الفلسفية كما قد
اشير اليه في مواضع اخرى من الكتب تنقسم الى النظرية والى العملية وقد اشير الى الفرق
بينهما وذكر ان النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل
بالفعل وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست هي هي بانها اعمالنا واحوالنا فتكون الغاية فيها
حصول راي اعتقاد في كيفية عمل او كيفية مبدا عمل من حيث هو مبدا عمل وان العملية هي التي
يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور هي بانها
اعمالنا ليحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية بالاخلاق وذكر ان النظرية منحصرة في اقسام ثلثة في
الطبيعية والتعليمية والالهية وان الطبيعية موضوعها الاجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة وبحثها عن العوارض
التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة وان التعليمية موضوعها اما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات
او هو ذو كم والمبحوث عنه فيها احوال تعرض للكم بما هو كم ولا يوخذ في حدودها نوع مادة ولا قوة
حركة وان الالهية تبحث فيها عن الامور المفارقة للمادة بالقوام والحدود وقد سمعت ايضا ان الالهي
هو الذي يبحث فيه عن الاسباب الاولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما وعن مسبب الاسباب
ومبدا المبادي وهو الاله تعالى جده فهذا هو ما يكون قد وقفت عليه فيما سلف لك من الكتب ولم
يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو بالحقيقة الا اشارة جرت في كتاب البرهان من
المنطق ان تذكرتها وذلك ان في سائر العلوم قد كان يكون لك شيء هو موضوع واشياء هي المطلوبة
ومبادي مسلمة منها تولف البراهين والآن فلست تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم وهل هو

صورة الصفحة الأولى لنسخة من الإلهيات


بسم الله الرحمن الرحيم والاستعانة من القوي العليم

المقالة الأولى وهي ثمانية فصول فصل في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتبين إنيته
في العلوم وإذ قد وفقنا الله ولي الرحمة والتوفيق فأوردنا ما وجب إيراده من معاني
العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية فبالحري أن نشرع في تعريف المعاني الحكمية فنبتدئ
مستعينين بالله فنقول إن العلوم الفلسفية كما قد أشير إليه في مواضع أخرى من الكتب تنقسم
إلى النظرية وإلى العملية وقد أشير إلى الفرق بينهما وذكر أن النظرية هي التي نطلب فيها استكمال
القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور ليست
هي هي بأنها أعمالنا وأحوالنا فتكون الغاية فيها حصول رأي واعتقاد ليس رأيا واعتقادا
في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل وأن العملية هي التي يطلب فيها أولا استكمال القوة النظرية بحصول
العلم التصوري والتصديقي بأمور هي بأنها أعمالنا ليحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية
بالأخلاق وذكر أن النظرية تنحصر في أقسام الطبيعية والتعليمية والإلهية وأن الطبيعية موضوعها
الأجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة وبحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه
الجهة وأن التعليمية موضوعها إما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات وإما ما هو ذو كم والمبحوث
عنه فيها أحوال تعرض للكم بما هو كم ولا يؤخذ في حدوده نوع مادة ولا قوة حركة وأن
الإلهية تبحث عن الأمور المفارقة للمادة بالقوام والحد وقد سمعت أيضا أن الإلهي
هو الذي يبحث فيه عن الأسباب الأولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما وعن مسبب

صورة الصفحة الأولى لنسخة من الإلهيات



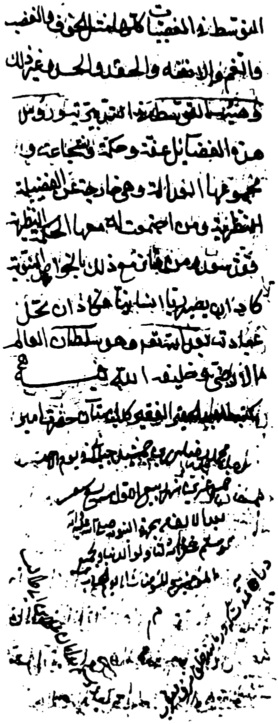
بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حسبنا الله ونعم الوكيل الحمد لله رب العالمين وصلى الله على النبي محمد وآله الأكرمين

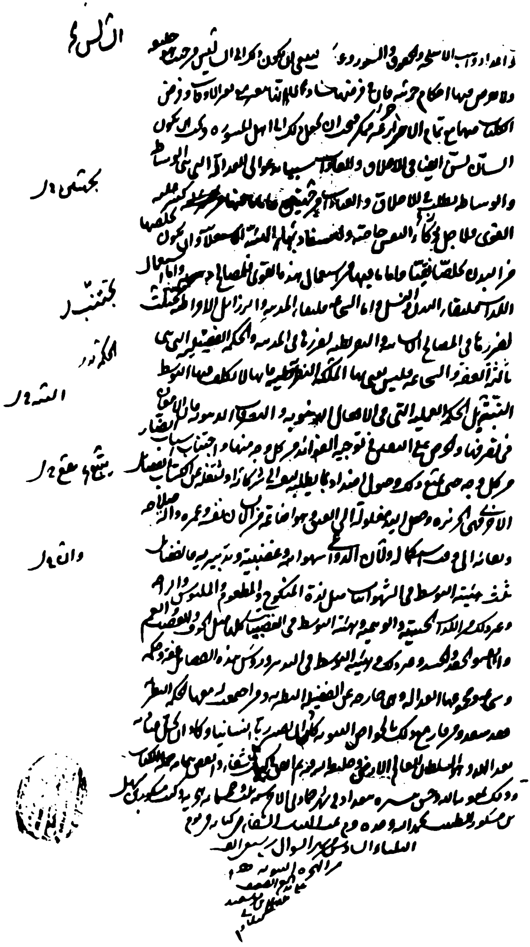
الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء في الإلهيات عشر مقالات المقالة الأولى

فصل في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتتبين أنيته في العلوم وإذ قد وفقنا ولي الرحمة والتوفيق فأوردنا ما وجب إيراده من معاني العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية فبالحري أن نشرع في تعريف المعاني الحكمية فنبتدئ مستعينين بالله فنقول إن العلوم الفلسفية كما قد أشير إليه في مواضع أخرى من الكتب تنقسم إلى النظرية وإلى العملية وقد أشير إلى الفرق بينهما وذكر أن النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس لحصول العقل بالفعل

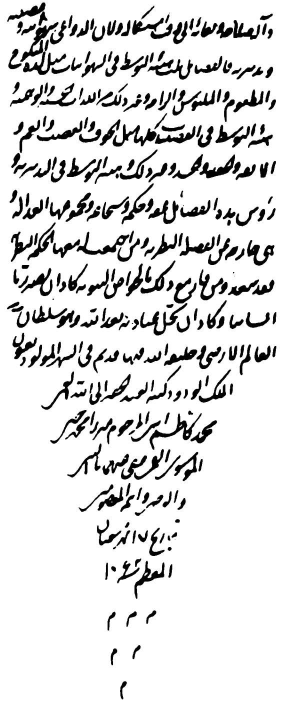
صورة الصفحة الأولى لنسخة من الإلهيات



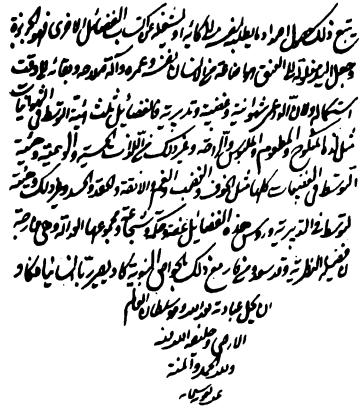
صورة الصفحة الأخيرة لنسخة من الإلهيات



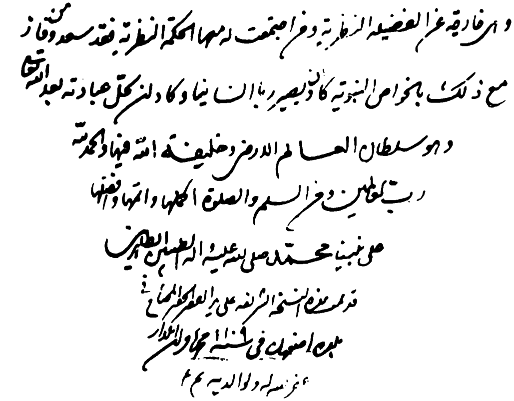
صورة الصفحة الأخيرة لنسخة من الإلهيات



صورة الصفحة الأخيرة لنسخة من الإلهيات

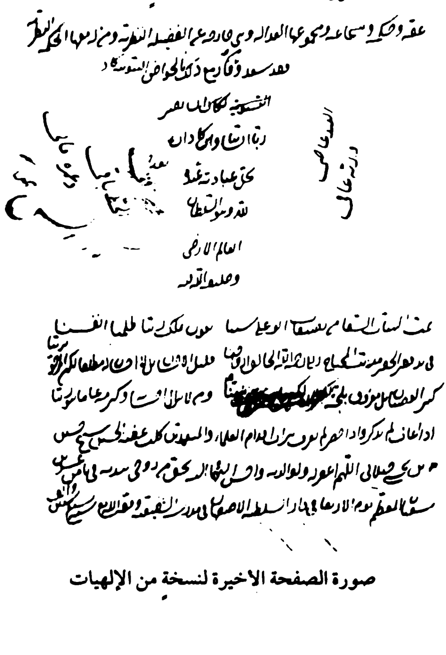


صورة الصفحة الأخيرة لنسخة من الإلهيات



وهي فارقة عن الفضيلة النظرية ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد ومن فاز
مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير ربا انسانيا وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى
وهو سلطان العالم الارضي وخليفة الله فيها والحمد لله
رب العالمين ومنه السلام والصلوة اكملها واتمها وافضلها
على نبينا محمد صلى الله عليه وآله الطيبين الطاهرين
قد تمت هذه النسخة الشريفة على يد العبد الحقير المذنب
[illegible] اصفهاني في سنة ١١٠٩ محرم الحرام
غفر الله له ولوالديه [illegible]

صورة الصفحة الأخيرة لنسخة من الإلهيات



عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهي فارقة عن الفضيلة النظرية ومن اجتمعت معها الحكمة النظرية
فقد سعد وفاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد
النبوية كاد أن يصير
ربا انسانيا وكاد أن
تحل عبادته بعد
الله وهو سلطان
العالم الارضي
وخليفة الله

تمت كتاب الشفاء للشيخ ابو علي سينا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] اللهم اغفر له ولوالديه [illegible]
[illegible]

صورة الصفحة الأخيرة لنسخة من الإلهيات